محتويات العدد 25

كلمة التحرير

"المشروع" في مشروع إسلامية المعرفة

نحن في مشروع إسلامية المعرفة نفضل استعمال مصطلح "مشروع في عنوان عملنا هذا، وذلك لأمر مقصود ولدلالة نعنيها، مع أن الذين كتبوا في المشروع وعنه، سلباً أو إيجاباً، استعملوا مصطلحات عديدة، منها فكرة إسلامية المعرفة، ونظرية.. وتيار..وحركة.. ومدرسة.. وخطة.. وبرنامج.. وشعار..الخ. ومن الملاحظ أن كثيراً من الكتاب والباحثين يستعملون واحداً من هذه المصطلحات في العنوان ثم لا يوضحون دلالة المصطلح، وبالتالي لا يبررون استعماله. وأحياناً يستعملون المصطلح في العنوان، ثم يستعملون في المتن مصطلحاً مختلفاً تماماً، دون تبرير أيضاً. وربما يستعملون أكثر من مصطلح في آن واحد والواحد في مكان الآخر. وفي بعض هذه الحالات لا يبدو أن ثمّة مفهوماً محدداً يتحدث عنه الكاتب، وفي حالات أخرى يبدو أن الكاتب يفترض أن الموضوع هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى مزيد بيان.

ونحن في إسلامية المعرفة لا ننكر صحة استعمال المصطلحات الأخرى، فلكل منها مكانه ودلالته حسب سياق الكلام. لكننا نفضل استعمال مصطلح "مشروع" ليكون علَماً وعنواناً مميزاً للنشاطات والجهود النظرية والعملية التي تتم في إطار إسلامية المعرفة. وسوف نشير في هذه الكلمة إلى تبريرنا لهذا الاختيار، دون أن نعيب على الآخرين اختيارا م، وبخاصة عندما تكون اختيارا م مقصودة لذا ا ومشفوعة بتبريرهم لها. ونبدأ بذكر عددٍ من الأمثلة للاستعمالات المنتشرة لكلمة مشروع.

مشروع إسلامية المعرفة هو أمر مشروع، يعتقد رواده أن "الشريعة" تفرضه، ولا يقع ضمنه شيء لا تجيزه الشريعة، أي أنه لا يحتوي على شيء غير مشروع. والأمر المشروع أو الشيء المشروع هو ما فرضته الشريعة، فأصبح حكمه الشرعي الوجوب أو الندب أو الإباحة؛ وغير المشروع ما لم تسمح به الشريعة، فأصبح حكمه الشرعي مكروهاً أو محرماً.

ولا شك أن أي كلام عن خطط النهوض الإسلامي وبرامجه وجهوده لا بد أن يقع ضمن الدائرة الشرعية، فأي برنامج في هذا ا ال هو أمر مشروع من هذا الباب. ومع أن المضامين الشرعية أو المشروعة في المشروع، في مجال التجديد والاجتهاد الفقهي الفكري والحضاري، ليست جديدة بالضرورة، ولم "يشرع" فيها في هذا العصر فقط، بل كانت هذه المضامين جزءاً من حركات الإصلاح والتجديد في التاريخ الإسلامي، مع ذلك فإن مشروع إسلامية المعرفة المعاصر هو محاولة هذا الجيل من أبناء عصرنا الإسهام في حركة التغيير والنهوض الحضاري للأمة، من منطلق التجديد والإصلاح الفكري.

وعندما تقرر جهة معينة بناء جسر أو فتح نفق أو إنشاء مدينة، فإ ا تضع في البداية مشروعاً؛ أي خطة مقترحة تتضمن مواصفات محددة، وربما تسبقه دراسة جدوى لبيان قيمة المشروع بعد إنجازه. ومن ذلك أيضاً أي كلام عن المشروعات الاقتصادية التي تسعى إلى تحقيق أهداف التنمية في ا تمع. وفي مثل هذه الأمثلة يبقى المشروع مشروعاً ما لم يتم إنجازه، وبالتالي يبقى مجال التعديل والتطوير في مخططاته مفتوحاً حسب ما تقتضيه تطورات التنفيذ ومراحله ومستجداته.

ومشروع البحث هو خطته التي تتضمن فكرته الأساسية وأهدافه أو الأسئلة التي ينوي الإجابة عليها، وطريقة البحث والفترة المقدرة لإنجازه، ومنهجيته ونوعية البيانات التي سوف يجمعها ويحللها الباحث ويتوصل من خلالها إلى النتائج المرجوة للإجابة عن الأسئلة والمساعدة في تحقيق أهداف البحث. ويقدم هذا المشروع عادة إلى مؤسسة أكاديمية أو مركز للبحوث لاعتماده والموافقة عليه أو تمويله. وعند إنجاز البحث أو الدراسة على هذا الوجه، فإن تقرير البحث يقدم إلى الجهة المعنية لاتخاذ قرار إداري أو عملي أو لمنح درجة علمية لصاحب البحث أو للنشر في الدوريات المتخصصة في نشر نتائج البحوث.

والمشروع أمر شرع به ولم يكتمل بعد، فمشروع القانون هو خطة أو برنامج مقترح لوضع قانون جديد أو تعديل قانون معمول به فإذا تمت مناقشته من السلطة التشريعية وأجيز أصبح قانوناً. وكذلك الأمر في مشروع الدستور وهو أصل القوانين، ومشروع النظام وهو تفريعات عن القانون. وفي هذا يختلف معنى المشروع عما يدخل في أمر

الشريعة أو التشريعات التي تضعها السلطة التشريعية وتراقب تنفيذها، إذ يكون الأمر عندها ضمن معنى الآية "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً".

والمشروع هو إحدى طرق التعليم Project Method التي استخدمها التربويون من أتباع ديوي، والنظام المدرسي في المشروع ينظم مناهج التعليم بطريقة تسمح للمتعلمين اختيار نشاطات معينة والإجابة عن أسئلة معينة، بغض النظر عن مرحلة النمو العقلي للمتعلمين أو متطلبات المواد التعليمية أو قضايا ا تمع[1]. ويشترك في المشروع مجموعة من المتعلمين يتعاونون في تنفيذه. وقد تعددت استعمالات مفهوم المشروع في ا ال التربوي وبخاصة في أدبيات التربية البريطانية والفرنسية، سواء على مستوى تطوير المناهج أو مسارات التعليم أو بنية النظام التعليمي بوجه عام.[2]

وقد انتشر استخدام مصطلح "المشروع" في كتابات المعاصرين، ليدلّ على الاتجاه الفكري أو المدرسة الفكرية العامة المتميزة عن مدارس أخرى في الإصلاح السياسي أو الاجتماعي، أو على الجهود التي يبذلها مفكر أو كاتب والإنتاج الذي يقدمه إلى القراء، أو الجهود التي تبذلها مؤسسة فكرية أو ثقافية وأدبيا ا المنشورة التي تعبر عن اتجاها ا أو أهدافها.

فبعد استقلال الدول العربية، ساد اتجاه عام في الإصلاح والتنمية وإعادة البناء، اعتمد فكرة الدولة القومية، والاقتصاد الحر "الليبرالي" أو الموجه الشمولي "الاشتراكي"، وعرف هذا الاتجاه "بالمشروع القومي"، وكانت جهود جمال عبد الناصر في مصر مثالاً عليه، فيقال مثلاً: لقد فشل المشروع القومي الذي قادة عبد الناصر، في تحقيق أهدافه في الوحدة العربية أو في تحقيق التنمية الاقتصادية أو في تمكين الأمة العربية من تحرير قرارها..ويقال أيضاً إن الصحوة الإسلامية التي أخذت بالانتشار بعد هزيمة العرب في حزيران عام

---

1 Passe, Jeff. *Elementary School Curriculum*. Boston: McGraw-Hill College. 1999, pp 67-68

2 الدريج، محمد. **مشروع المؤسسة والتجديد التربوي في المدرسة المغربية**. الرباط: سلسلة دفاتر في التربية (2) 1996، ص5-14.

1967 تحولت إلى تيار سياسي يحاول تقديم البديل الإسلامي أو "الحل الإسلامي"، ثم أخذ الإسلاميون يكتبون عن "المشروع الحضاري الإسلامي"...

وعلى مستوى الأفراد بدأ الدكتور محمد عابد الجابري منذ أواسط الثمانينيات يكتب في نقد العقل العربي وتحليل بنيته، ضمن مشروع فكري[3] سمي "مشروع الجابري"، يرى بعض الناقدين له إنه مشروع يساري في نقد التراث الإسلامي، ويرى د. فهمي جدعان أن الجابري حاول أن يتتبع خطوات مشروعه في نقد التراث مع فارق أساسي أن "مشروع جدعان" ينطلق من الرؤية الإسلامية الداخلية، في حين أن الجابري ينطلق من رؤية ليبرالية خارجية. وهكذا لمحمد جابر الأنصاري مشروعه الفكري الخاص به[4]، وعادل حسين هو "الرجل المشروع" أو "المشروع الرجل"[5]..الخ

ومثل ذلك يقال عن بعض المؤسسات التي عمل في تطوير رؤيتها مجموعة من المفكرين والكتاب بشكل لا ينسب المشروع إلى مفكر بعينه، وإنما ينسب المشروع إلى المؤسسة، فيقال مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إصلاح الفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة.

وقد لاحظ الدكتور عبد ا يد النجار[6] عند دراسته لمشاريع النهوض الحضاري صعوبة في تسمية حركات الإصلاح والنهضة؛ إذ أن مصطلح الحركة والوجهة والتيار والرؤية وغيرها التي استخدمت لم تكن تعبر عن الدلالات المطلوبة في جهود الإصلاح، ورأى أن الأنسب استخدام مصطلح "المشروع" لوصف جميع أصناف الرؤى والحركات والجهود

---

3 كتبت مقالات عديدة في تقويم ومناقشة مشروع الجابري. انظر مثلاً:

الطائي، محمد باسل. حول تكوين العقل العربي: دراسة نقدية لطروحات محمد عابد الجابري. **آفاق الثقافة والتراث**. السنة الخامسة العددان 22 و23 نيسان 1998 ص 38-58

عبدللي، عبد الحفيظ. مشروع نقد العقل العربي للجابري: الإطار التاريخي والسياق النظري. مجلة **رؤى**، العدد 22، يونيو ويوليو 2001، ص 22-24

4 نادي الخريجين ومؤسسة الأيام للصحافة في البحرين. ملتقى المفكرين العرب لمناقشة فكر الدكتور محمد جابر الأنصاري. البحرين 13-14 يونيو 1999 **مجلة البحرين الثقافية**، عدد 23 يناير 2000، ص 97-117. يقول د. الأنصاري في كلمته في الملتقى : وتتلخص "معالم مشروعي الفكري .. في ترسيخ البناء المعرفي للفكر العربي الذي ما زال يغلب عليه الإيديولوجي.." ص99.

5 العلواني، طه جابر. عادل حسين.."المشروع" مجلة **الحوار** العدد 65، السنة الثالثة عشرة صيف 2001م ص 37-39

6 النجار، عبد المجيد عمر. **مشاريع الإشهاد الحضاري**. بيروت: دار الغرب الإسلامي،1999م ص 8-9

الإصلاحية، فيقال مشروع التحضر أو المشروع النهضوي أو المشروع الإصلاحي. ويرى في هذا الاختيار عملاً بالأصل اللغوي لكلمة شرع التي تجمع في ماد ا بين معاني السعة والانضباط والبيان، واستئناساً باستعمال الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى: أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه.." (الشورى: 13) فالذي شرعه هو "دين نوح ومحمد وما بينهما من الأنبياء، ثم فسر المشروع الذي اشترك هؤلاء الأعلام من رسله فيه بقوله: "أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه". والمراد دين الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه وبيوم الجزاء وسائر ما يكون الرجل بإقامته مسلماً. ولم يرد الشرائع التي هي مصالح الأمم على حسب أحوالها، فإ ا متفاوته قال الله تعالى: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً.."[7]

وللفخر الرازي[8] في تفسير الآية نفسها "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً" كلام مماثل، يقول: ".. يجب أن يكون المراد شيئاً مغايراً للتكاليف والأحكام، وذلك لأ ا متفاوتة قال تعالى (لكل جعلنا منك شرعة ومنهاجاً) فيجب أن يكون المراد منه الأمور التي لا تختلف باختلاف الشرائع.. كأنه قيل ما ذاك المشروع؟ فقيل هو إقامة الدين.." وفي تفسير الخازن[9] وتفسير القرطبي[10] ما يشبهه.

وقد ميز النجار بناءً على اختياره ذلك بين المشاريع المختلفة على أساس المنهجية المشتركة الأساسية في صنف من المصلحين تشملهم فكرة رئيسية هي العمود الفقري للمشروع، فجمع حركة رئيسه الشيخ محمد بن عبد الوهاب والحركة السنوسية والحركة المهدية ضمن مشروع ضوي واحد سماه "المشروع السلفي"، وجمع جهود رفاعة

---

7 الزمخشري، أبو القاسم جار الله. **الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع المجلد الثالث ص 463

8 الرازي، فخر الدين. **تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**. بيروت: دار الفكر، 1995 ص 157

9 الخازن، علاء الدين علي البغدادي. **تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل**. الجزء السادس بيروت دار الفكر 1979 ص 119.

10 القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**. الجزء 15 القاهرة: دار الكتاب العربي 1967 ص 11.

الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا والكواكبي وابن باديس ضمن "مشروع التحرر"، وإن بدأ هذا المشروع تقليداً غربياً ثم نحا منحى سلفياً، كما جمع جهود حركة الإخوان المسلمين في العالم العربي والجماعة الإسلامية في القارة الهندية وما ارتبط بهما وتولّد عنهما في سائر أنحاء العالم باسم "مشروع الإحياء الإيماني الشامل". ومع ذلك فإن النجار أشار إلى وجود مشاريع أخرى للتحضر ضمن المشروع الإسلامي لكنها في رأيه لم تكتمل بنيتها التصورية والواقعية ولم تتهيأ شروط عرضها ومحاكمتها فهي مشاريع في طور التكون. كما أشار إلى ما سماه مشروع الإصلاح الفكري الذي يقوم على إصلاح منهجية التفكير بوصفه سبيلاً إلى قيام التحضر الإسلامي كما تكونت بذوره عند محمد إقبال وتطورت عند مالك بن نبي ويرعى المشروع حاليا المعهد العالمي للفكر الإسلامي وتمثل الحركة التي تتبناه مشروعاً متكاملاً. [11]

هذه بعض الأمثلة لاستعمالات مصطلح المشروع. ويلاحظ أن الأصل اللغوي يشير إلى "أمر يهيأ ليدرس ويقرر.. وجمعه مشروعات"[12] وهو بشكل عام طريقة فيها الظهور والوضوح والسعة.. وأمر يتم الشروع به أي يبدأ الدخول والخوض فيه.. وتفرضه الشريعة[13]. وهو أمر مفتوح للإضافة والتعديل باعتباره ليس شيئاً ناجزاً، بل مقترحات تحتاج إلى المراجعة والحوار حولها. ويتضمن المشروع عناصر بينها تكامل وانسجام، ويتطلب البدء في مشروع معين وعياً على عناصر الواقع القائم وقدرة على تقويمها، ورغبة في تطوير هذا الواقع وتغييره، وإصالة في تصور المستقبل واستشرافه، كما يتطلب جرأة في اتخاذ القرار وربما شيئاً من المغامرة أو المخاطرة في توفير الموارد اللازمة للمشروع، فقد يكون المشروع بالنسبة للفرد "مشروع العمر" وكثيراً ما يقفز هذا المغامر الذي تجرأ واقترح المشروع ليكون من القلائل الذين يشار إليهم ويستمع لهم بسبب ما تمخض عن

11 النجار مرجع سابق ص11-12.

12 مجمع اللغة العربية بالقاهرة. **المعجم الوسيط** ج1، الطبعة الثالثة بدون تاريخ ص 498.

13 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. انظر **لسان اللسان: تهذيب لسان العرب**، عناية المكتب الثقافي لتحقيق الكتب بدار الكتب العلمية في بيروت بإشراف عبد مهنا الطبعة الأولى 1993 الجزء الأول ص 665-666.

المشروع من نجاح، وقد يكون فشل المشروع سبباً في معاناة صاحبه َطوال ما تبقّى من عمره.

مشروع إسلامية المعرفة هو عملية مستمرة النمو، تتطور عناصره بقدر ما يبذل فيها من جهد ويتحقق فيها من نجاح، وكل نجاح يقود إلى مزيد من النجاح، وكل تعثر يقود إلى إعادة النظر، فالمشروع ليس مقولاتٍ ثابتةً محددة، وإنما هو منظور معرفي في طور البناء والنمو والاختبار ويخضع بالضرورة للمراجعة المستمرة[14]. ولذلك، فإنه بقدر ما يلزم من تحديد دلالات للمفهوم الخاص بمشروع إسلامية المعرفة، يبقي الباب مفتوحاً لإعادة التعريف والتحديد، وسوف تظهر جوانب من التعريف يوم تصبح ممارسة البحث ضمن النموذج المعرفي الجديد أمراً شائعاً.

إن مشروعاً في حجم مشروع إسلامية المعرفة لا يمكن أن يكون مشروع مفكر أو مؤسسة، ولكنه مشروع الأمة بكاملها، وإذا كانت مؤسسة مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي تحمل هذا المشروع وتسعى في أمره، فإنما تحمله لتقدمه إلى الأمة، وبخاصة إلى النخبة المختارة من أهل الفكر والثقافة وأساتذة الجامعات والباحثين ذوي التأثير في برامج التكوين والتوجيه والتربية والإعداد بحكم انعكاس آثار أعمالهم ومواقفهم على قطاعات الأمة الأخرى، والمشروع مقدم إلى هؤلاء للنظر فيه وتبنيه، كاملاً أو جزئياً.

وسيكون المعهد سعيداً عندما تتقدم بعض الجهات لتتبنى قليلاً أو كثيراً من عناصر المشروع، وبطريقتها ومنطقها واجتهادها، فالقائمون على المشروع ليس لهم مصلحة شخصية أو فئوية في هذه الحياة الدنيا، إلاّ أن يروا أمتهم شرعت في خط النهوض والتغيير، بعد فترة طويلة من التخلف والضعف والتبعية. نسعد لو أخذ السياسيون ـذا المشروع ليعينوا قادة الفكر والثقافة على أداء مهما ـم في بناء العقول والنفوس. ونسعد لو أخذت به قيادات الحركات والأحزاب والتنظيمات الإسلامية لإشاعة الوعي وتنقية الثقافة وإصلاح الفكر. ونسعد لو اقتنع به رجال المال والاقتصاد لتوفير الدعم المالي وتخصيص الأوقاف التي تدر الجرايات اللازمة لاستمرار المشروع وديمومته. ونسعد أن تقوم مؤسسات كثيرة متخصصة في المشروع تتعاون فيما بينها على التعجيل في تحقيق أهدافه، وعلى ـيئة

[14] العلواني، طه جابر. **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص:9.

الأسباب لتنجح المؤسسات المتخصصة في ميادين الإصلاح الأخرى في تحقيق أهداف النهوض الحضاري للأمة.

ولـما كانت صدور بعض الناس لا تنشرح لهذا المشروع، ويتطوع بعضهم للوقوف في طريقه ووضع العقبات أمام مسيرته، فإن ذلك سيؤدي إلى التأخر في تحقيق أهدافه وتكريس التخلف في واقع هذه الأمة، ولكن إلى أجل لن يطول بإذن الله، أما نحن فإن المعوقات لن تثني عزمنا على المضي فيه، فذلك شأن كل مشاريع الإصلاح والنهوض، وهذا قَدر ا ددين والمصلحين.

وعلى الله قصد السبيل، ومنه سبحانه نستمد الرشد والهدى ونسأله العون والتوفيق.

"الأيديولوجيا"
في الفكر العربي المعاصر ومركّب الأزمات والحلول

سعيد شبار*

إطار نظري للبحث

للبحث في موضوع "الإيديولوجيا" مبررات عدة، خاصة إذا تعلق الأمر بمجال تداولي هو الفكر العربي والإسلامي المعاصر، الذي عرف اجتياحا منقطع النظير من المفاهيم والمصطلحات محملة بدلالا ا ومضامينها ذات الخصوصية الثقافية الغربية. ويكون الأمر أكثر خطورة إذا علمنا –ومن خلال التتبع- أن نشاط المروجين لهذا النمط من المفاهيم والمصطلحات هو أكثر بكثير من نشاط الداعين إلى النهضة الذاتية بالمقومات الفكرية الذاتية أولا.

وإذا كانت العقلانية والعلمانية، والديمقراطية، والليبرالية، والقومية، والبنيوية، والحداثة وما بعدها، والعولمة... إلخ، مفاهيم تحمل نزعات "فِكروية" تعكس تمركزاً حاداً حول مضامينها الثقافية الغربية المشروطة بسياقا ا التاريخية وتحولا ا الاجتماعية لدى دعا ا؛ فإنـ ـها، عمليا، استطاعت أن تتحول إلى تيارات فكرية وسياسية منظمة، كان أغلبها ولا يزال عنصر تجزئة وتفتيت في الأمة، تستند في أطروحا ا إلى هذا الذي تسميه "أيديولوجيا"، والذي يشكل مرجعيتها النظرية والتصورية. وكل يحدد "أيديولوجيته" حسب مقاساته وطموحاته.

كان هذا هو الدافع إلى البحث في "الأيديولوجية" مصطلحاً ومفهوماً، وفي آثارها على الساحة الفكرية العربية والإسلامية للوقوف على بعض أضرارها وسلبيا ا وذلك بالاستناد إلى أطروحات مروجيها ومستعمليها عفواً وقصدا. هذا مع ما أمكن توجيهه من ملاحظات وتقويمات نقدية في هذا الاتجاه.

---

* أستاذ في جامعة القاضي عياض، كلية الآداب، بني ملال، المغرب.

فكان المبحث الأول خاصا بالتتبع التاريخي لدلالات المصطلح والمفهوم الفكرية والسياسية والاجتماعية في سياقها الغربي، مجالها التداولي الأول، حيث نشأت وتأسست. وكان المبحث الثاني خاصاً بتداول المفهوم في ا ال الثقافي العربي والإسلامي الذي انتقلت إليه واستعمالات هذه المفهوم.

في **تعريف المصطلح والمفهوم**

لو رجعنا إلى معاجم وموسوعات أجنبية تعرف اللفظ، لوجدنا أنه لفظ غير مستقر على مفهوم محدد واستعمال معين، فهو لفظ محتمل لمفاهيم لا حصر لها. إلا أن الوصف القائم باللفظ في غالب استعمالاته، وصف سلبي قدحي، يعبر عن عدم الوضوح والبيان؛ فهو وعي "كاذب، زائف، وهم، حلم..". حتى إنه ليصح عليه لغة ما حددته معاجم اللغة العربية[**]، بأنه "سير وتنقل في الظلام". يحمل اللفظ مع كل اتجاه فكري أو "طبقة"، بل مع كل شخص أو "رغبة"، معنى ولونا تتجاذبه مصالح وطموحات. كل ذلك في سيرورة تاريخية مليئة بأشكال معقدة من التطورات الفكرية، والتحولات السياسية والاجتماعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الخصوص "عصر فلسفة الأنوار".

هذا مع أن مصطلح "الأيديولوجيا"، "لم يبدأ كمصطلح للتهمة، كما أنه في الاستعمال المتداول ينأى بعيدا عن أية مضامين أو تضمينات تفيد معنى التعريض أو الإدانة. فالمصطلح يعادل أو يقابل أية مجموعة مترابطة من المعتقدات السياسية المتسقة ذاتيا. ولكن وفي منتصف الطريق، ومع ما خلعه كارل ماركس على المصطلح من استعمال، دل مصطلح "أيديولوجيا" على وعي زائف بالحقائق الاجتماعية والاقتصادية، ووهم أو ضلال

[**] هذا عند من يريد أن يعربه تعريباً تاماً، ويدخله في قالب من قوالب الصرف العربي، فاقترح كلمة "أدلوجة" على وزن "أفعولة". جمع أداليج وأدلوجات. وأدلج إدلاجا، ودلج تدليجا. وأدلوجي جمع أدلوجيون.. عبد الله العروي: **مفهوم الأيديولوجيا** (الأدلوجة)، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 1984/3. ومعلوم أن هذا المصطلح البديل، أو قريبا منه، حسب اشتقاقاته من مادة (دلج)، له معاني أصيلة في اللغة العربية. نجد في المعاجم: "الدلجة سير السحر، والدلجة سير الليل كله.. وقيل الدلج: الليل كله من أوله إلى آخره.. وعن ابن السكيت: أدلج القوم، إذا ساروا الليل كله فهم مدلجون. وأدلجوا إذا ساروا في آخر الليل.. والعرب تسمي القنفد مدلجا، لأنه يدرج بالليل ويتردد فيه..".. انظر: الجوهري: **الصحاح**. ج1/ ص 315، ابن منظور: **اللسان**، ج2/ ص 272-274، الزبيدي: **التاج**، ج 2/ ص 43-44، ابن دريد: **الجمهرة**، ج2/ ص 68.

جمعي يتقاسم الوقوع فيه أفراد طبقة اجتماعية معينة... وهكذا لم يصبح المصطلح إهانة وإدانة فحسب، بل مصطلحاً ضخمت فيه الإهانة بفعل نظرية مثيرة مهيجة لم يقر ا القرار بعد على مستقر فلسفي"[1].

فقد "أبدعت كلمة "أيديولوجيا" من طرف دستوت دوتراسي (Destott de Tracy)، أواخر القرن الثامن عشر، وكان يهدف إلى تعيين علم الظواهر العقلية، الذي ارتأى أن نشوءه أصبح لازماً إلى جانب الفلسفة المادية عند دولباخ (D'holbach) وهلفيتيوس (Helvétius) والفلسفة الحسية عند كونديلاك (Condillac).."[2]. فهي "علم موضوعه دراسة الأفكار (آثار الوعي بالمعنى العام)، خصائصها وقوانينها وعلاقا ا بالرموز التي تمثلها وخاصة مصادرها وأصولها" و"الأيديولوجيون هم جماعة فلسفية وسياسية، أهم ممثليها دستوت دوتراسي، وكبانيس (Cabanis)، وفولني (Volney)، وكرات (Carat)، ودونو (Daunou). يقول دوتراسي بـ"أيديولوجوي" Idéologiste يبدو أن كلمة "أيديولوجي" Idéologue أبدعت ضمن جو يطبعه الاستخفاف بالقيم... ، بالمعنى القدحي: تحليل أو نقاش أجوف بأفكار مجردة لا تمت إلى الواقع بصلة.. مذهب يلهم حكومة أو حزبا.. ، "فكر نظري يعتقد أنه يتطور مجرداً عن معطياته الخاصة، لكن في الواقع هو تعبير عن وقائع اجتماعية خاصة الاقتصادية منها، والتي لم يعها من قام ا أو على الأقل لا يدرك أنـها تحدد فكره. وهو معنى متداول في الفكر الماركسي بكثرة"، وكان ماركس يسمى "أيديولوجي" (في مقابل الوقائع الاقتصادية)، "ما هو تمثل أو اعتقاد، نظام فلسفي أو ديني"[3].

---

[1] دافيد، برايبروك. (Braybrooke, David) في دائرة معارف الفلسفة *Encyclopedia of Philosophy* مج 4 / ص 124-127. نقلاً عن أسامة عبد الحليم زكي: **مفهوم الأيديولوجيا فلسفيا وسياسيا** حيث قدم الترجمة الكاملة للمفهوم عند برايبروك في الدائرة. مجلة الفكر العربي، س 13 (2)، ع 68 أبريل، يونيو 1992، ص 28 وما بعدها.

[2] Boudon, R. Borricaud, F: *Dictionnaire critique de la sociologie*. 3 éme edition, mise à jour, 1990. October, Press universitaire de France. P: 295.

[3] La lande, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* – Press universitaire de France. 16éme edition. 1988. pp: 458-459.

وانظر أيضا: مراد وهبة، يوسف كرم: المعجم الفلسفي – ط 2، 1971 (أيديولوجيا).

الأيديولوجيا أيضا "نظام (له منطقه ودقته الخاصين) من التمثلات (صور، أساطير، أفكار أو مفاهيم حسب الحالات). يتمتع بوجود ذي دور تاريخي داخل أي مجتمع.."[4]، و"يجدر بنا ملاحظة غموض جوهري في استعمال كلمة "أيديولوجيا"، فهي تستعمل بمعنى محايد، كي لا نقول تقريضي، وتستعمل أيضا بمعنى نقدي (قدحي). يشير ريمون آرون إلى التذبذبات في الاستخدام العادي بين التوظيف القدحي، النقدي أو السجالي – الأيديولوجيا كفكرة زائفة تبرر المصالح والطموحات – والتوظيف الحيادي، وتحديد موقف دقيق بشكل أو بآخر تجاه الواقع الاجتماعي أو السياسي، والتأويل المنظم في حدود ما، لما هو مرغوب. بشكل عام كل خطاب فلسفي يسمى أيديولوجي. هنا تصبح الأيديولوجيا تقريضية مدحية وليس قدحية"[5].

ونعود مرة أخرى إلى مبدع الكلمة الأول دستوت دو تراسي، إذ يقول: "في اللحظة التي صاغ فيها.. عام 1706 الكلمة الفرنسية Idéologie، كان لديه و(لدى) رفاقه ما يدعوهم إلى الأمل في أن ما أنشأوه من "علم للأفكار" كان خليقا بأن يؤدي إلى إصلاحات في المؤسسة الاجتماعية بدءا بعمل إصلاح جذري شامل في قطاع المدارس بفرنسا.. ، ولفترة من الوقت تحقق لجماعة الأيديولوجيين وضع رئيسي فاعل في مجال صنع وتشكيل السياسة بين دوائر الصف الثاني من صفوف المعهد القومي Institute National.... ولسوء الحظ كان مقدراً عليهم الاصطدام بأهداف نابليون بونابارت ونواياه الخفية... [حيث] شرع نابليون في العمل على إلغاء الجماعة والقضاء عليها، وذلك أثناء العمل على إعادة تنظيم المعهد (1802-1803) فأصدر أوامره باستبعاد عناصر الجماعة بوصفهم أناسا حالمين مغرقين في الخيال بعيدين عن الواقع، وعمل على اضطهادهم والسخرية منهم بمرارة مطلقا عليهم اسم "أصحاب النظريات الواهمة" Idéologues"[6].

---

4 Gabel Joseph: Idéologie. In *(Encyclopoedia universalis)*. Vol 11. Editeur à Paris. S.A. 1990. p: 903.

5 Ibid p: 902.

6 نقلاً عن أسامة عبد الحميد زكي، ص 29.
-Boudon, R. Borricaud, F: *Dictionnaire critique de la sociologie*. P: 295.

هذه تعريفات مختلفة، قد لا يبدو بينها من الانسجام التام ما يكفي، ولهذا مبرره في تضارب أو توافق التعريفات نفسها. وعلى كل فهي تراوح بين تقرير الوصف القدحي، التعريضي، الزائف.. للأيديولوجيا، وبين محاولات نفي هذه الأوصاف عنها، ولو في نشأ ا الأولى على الأقل. لكن أصحاب هذا الاتجاه ينتهون هم أيضا إلى تقرير تلك الأوصاف وتبنيها. فالمصطلح لم يعمر في جو "الصفاء أو النقاء" المفهومي إلا قليلاً.

في خطوة تالية من التعريف، سنحاول الوقوف على تطورات المصطلح حسب التيارات الفكرية أو "الطبقات الاجتماعية" والمعاني التي كان يحملها مع كل اتجاه، وفي كل مرحلة. ولعل أول محطة مهمة ومؤثرة في المصطلح بشكل قوي، هي مع كارل ماركس، الذي اعتبره البعض من "أعطى لكلمة أيديولوجية الأهمية التي تكتسيها اليوم في كل ميادين البحث"[7]، وأنه "هو المفكر الذي أحيا –بظهور كتابه "الأيديولوجيا الألمانية"- استخدام هذا التعبير الذي امتد استخدامه إلى وقتنا هذا"[8]. ومع تبني ماركس "المنحى النابوليوني في استعمال مصطلح "الأيديولوجيا" بما في ذلك من تلميحات الازدراء والاستخفاف"[9]، فقد أصبح مفهوم الأيديولوجيا –معه- يعني "الوعي الزائف" الذي يتحكم في إنتاجه الموقع الطبقي للأطراف الاجتماعية. فحقيقة العلاقات الاجتماعية تظهر لهم مشوهة بسبب مصالحهم، وبصفة عامة بسبب وضعهم داخل نظام الإنتاج"[10]. و"طبقا لما يقول به ماركس، فإن كل أيديولوجيا تحتوي على معتقدات توجه سلوك الآخذين ا، وأن كل طبقة اجتماعية معتنقة لأيديولوجيا من الأيديولوجيات، إنما تفعل ذلك لأن الأيديولوجيا التي تعتنقها تناسب أو تلائم منظومة معينة، وإن تكن مؤقتة، من النظم الاقتصادية"[11]. وقد

---

7 العروي، عبد الله. مرجع سابق. مرجع سابق. ص 29.

8 مختار، علي. **إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية**، في ندوة: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ط 1/ 1984، دار التنوير، ص 131.

9 Braybrooke, D. *(Encyclopedia of Philosophy)*.
نقلاً عن أسامة عبد الحليم زكي، ، ص 29.

10 Boudon, R. Borricaud, F. Opcit, P 295.

11 Braybrooke, D. Opcit.

استخدم ماركس الأيديولوجيا "في أغلب الأحيان كوصف، فهو يتحدث عن: الأيديولوجيا الألمانية، أو أيديولوجيا الجمهور، أو الموقف الأيديولوجي، أو الأيديولوجيا البرجوازية ... ولكنه لم يحدد أو يقدم تعريفا للأيديولوجيا.."[12]. "ومنذ ذلك الحين، فإن من يستخدم تعبير الأيديولوجيا من المفكرين يحدد له مفهوماً خاصاً به"[13]. وبالنسبة لماركس فـ"الأيديولوجيا هي مكونات البناء الفوقي..". هي "الوعي الزائف الناتج من التكوين الطبقي للمجتمع، والذي يؤدي إلى ستر التناقضات الطبقية وبالتالي يساعد على إمكانية استمرار وضع الاستغلال.."[14].

إن الماركسية وهي تنتقد الأيديولوجيا البرجوازية، والمثالية الألمانية.. وتتبنى هموم الطبقة البروليتارية والشغيلة، وتقدم نفسها في ذلك كله كـ"علم"، لم تسلم بدورها من النقد وبنفس بالسلاح نفسه، خاصة من طرف الاجتماعيين الألمان الذي ذهبوا إلى أن "الماركسية تقرر أن الأيديولوجيات كلها طبقية، ولكنها لا تطلق هذا الحكم على ذا ا، فإنـها تدعي أن البروليتارية طبقة كونية، بمعنى أنـها لا تمثل طبقة جديدة مثل الطبقات السابقة، بل تمثل انحلال كل الطبقات فيها. إلا أن الحكم ميتافيزيقي، لأن الواقع المشاهد هو أن الشغيلين يمثلون طبقة بجانب الطبقات الأخرى، والدليل على ذلك أن الأحزاب الاشتراكية الماركسية لا تنفك تدعو العمال إلى مستوى الوعي الطبقي الصحيح، وتعني الدعوة أن الطبقة الكونية مثل أعلى وليس واقعا"[15]. فـ"الماركسية إذن تخدم مصالح الطبقة الشغيلة، فهي أدلوجتها كما كانت الليبرالية أدلوجة الطبقة الوسطى، والمسيحية أدلوجة الإقطاع في القرون الوسطى.."[16].

وتستعيد الأيدولوجيا مع لينين، وهذه محطة أخرى مهمة في تطور المفهوم والمصطلح، معنى إيجابيا يبتعد عن الاستعمال الماركسي السلبي لها. "فالأيديولوجيات [عند لينين] تعد

عن أسامة عبد الحليم زكي (سابق) ص 31 وأيضا 32، وانظر أيضا: العروي **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 30-31. صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، مجلة الاجتهاد، ع 10-11، س 3 / 1411-1991، ص 106-107.

[12] مختار، علي. **إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ص 131.

[13] المرجع السابق، ص 131-132.

[14] المرجع السابق، ص 133.

[15] العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 44.

[16] المرجع السابق، ص 45.

جزءا من مجموعة متناقضات الصراع الطبقي.."[17]. "ففي الوقت الذي أعطاها فيه ماركس معنى معرفيا سلبيا، فإن لينين اعتبر الأيديولوجيا هي مجموع أشكال المعرفة والنظريات التي تنتجها طبقة معينة للتعبير عن مصالحها. وبالتالي، فكما أن هناك أيديولوجيا برجوازية، فإن هناك أيضا أيديولوجيا بروليتارية، وبذلك ارتبطت الأيديولوجيا بالطبقة بصرف النظر عن تقييمها المعرفي... وأصبح من الممكن التحدث عن أيديولوجيا علمية، وأخرى غير علمية، بعد أن كان العلم نقيض الأيديولوجيا عند ماركس"[18]. شرع لينين "ابتداء من سنة 1900 في استعمال كلمة "نحن الأيديولوجيين"، وبالتالي لم تبق "الأيديولوجيا في فكر الآخر فكر الخصم، بل هي فكرنا نحن أيضا. وهذا ما سيخرج بـ ـها من إطار الصراع السياسي إلى مستوى التحليل السوسيولوجي"[19]. "جمع لينين تحت هذا الاسم تيارات فكرية متناقضة، فنراه مثلاً يعرف الاشتراكية بأنـ ـها "أيديولوجيا نضال البروليتاريا الطبقي" مع العلم أن ماركس وإنجلز لم يتكلما إطلاقا عن "أيديولوجيا اشتراكية". ونراه يتكلم عن "أيديولوجيا البرجوازية المناهضة للثورة"، وزيادة على ذلك يستخدم مصطلح النظرية حيث كان ينبغي أن يستخدم مصطلح الأيديولوجيا بالمعنى الماركسي. فيتحدث عن "نظرية الشعبيين"، و"نظرية الفوضويين". لقد وحد لينين بين مصطلح النظرية ومصطلح الأيديولوجيا"[20]. و"هذا الاستعمال المتباين من قبل ماركس ولينين هو أحد أهم أسباب الخلاف في الأوساط الماركسية حول تحديد مفهوم الأيديولوجيا، وحول مدى انطباقه أو عدم انطباقه على الماركسية"[21].

هناك العديد من الرموز الفكرية، في الفكر الماركسي خصوصا ممن أعطوا للأيديولوجيا مفاهيم ومعان متعددة، نذكر منهم وبسرعة الماركسي ا ـري لوكاتش "الذي أصدر عام 1922 كتابه الشهير "التاريخ والوعي الطبقي"، حيث يرى أن الأيديولوجيا هي الوعي الطبقي، وأن الوعي الطبقي نتاج البناء الفوقي ومساو له، وبالتالي فإن لكل

---

17 Boudon, R.Borricaud, F Opcit, p 295.

18 مختار، علي. **إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية**. مرجع سابق ص 133-134.

19 سبيلا، محمد. **الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية**، المركز الثقافي العربي، ط 1992/1، ص 42.

20 الخطيب، منير. **مفهوم الأيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر**، مجلة الوحدة، ع 75، س 7 / 1411-1990، ص 113.

21 المرجع السابق، ص 114.

طبقة أيديولوجيا. وهو في هذا ينتمي إلى خط لينين إلا أنه أعطى للوعي الطبقي أو الأيديولوجيا دوراً في التأثير على القاعدة الاقتصادية، أي رفض اعتبارها نتاجاً جانبياً غير مؤثر في القاعدة ...، ويرى أن الوعي الحقيقي غير الوعي المحتمل، وأنه هو الذي يعبر عن الدور التاريخي للطبقة. ... [فـ] مفهوم الأيديولوجيا عنده يحتوي على أصول ماركسية وأخرى لينينية"[22]، هي باختصار "وعي وإدراك الملموس، سواء كان ذلك في ميدان الفلسفة أو العلم أو المنطق"[23].

وعند أنطونيو غرامشي في نـهاية العشرينات من القرن، كانت الأيديولوجيا "تساوي الفلسفة وتساوي النظرة الكونية الشاملة، وتساوي السياسة، أي مجمل الأفكار التي تحرك مجتمعا ما، أو تكون أساساً لوجوده وحركته. وهي لا تشمل فقط النظريات والأفكار العامة، بل تشمل كذلك كل أنساق القيم والمعتقدات (...). لقد أعطى غرامشي الأيديولوجيا والبناء الفوقي استقلالية وقدرة على التأثير على البناء التحتي، واعتبر الأيديولوجيا بناء مكوناً من العديد من العناصر المتناسقة المشدودة بعضها إلى بعض في وحدة بنائية واحدة تتمحور حول عنصر أيديولوجي طبقي.."[24].

والأيديولوجيا عند المفكر الفرنسي التوسير في ستينات هذا القرن لا تعبر عن العلاقة بين الناس وظروف وجودهم، ولكنها تعبر عن الطريقة التي يعيشون ا العلاقة بينهم وبين ظروف وجودهم. وبالتالي لا يشترط أن يكون التعبير صحيحا أو زائفا أو مشوها. ولكنه خليط من كل ذلك. وأن لها وجوداً مادياً وتتجسد في مؤسسات وأجهزة أسماها أجهزة الدولة الأيديولوجية.."[25].

ويلخص التوسير تحليله ذه العبارة: "إن مفهوم الذات أساس كل أدلوجة، بقدر ما الوظيفة تحدد الأدلوجة، هي تحويل "للأفراد إلى ذوات"[26]. يرى التوسير "أن العلم نقيض الأيديولوجيا، وأن المعرفة تبدأ بالأيديولوجيا، ويتعين تخليصها منها وإحلال العلم محل

---

[22] مختار، علي. **إشكالية العلاقة**. مرجع سابق ص 135.

[23] العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، مرجع سابق ص 90-91.

[24] مختار، علي. **إشكالية العلاقة**، مرجع سابق، ص 136-137، وأيضا محمد سبيلا: **الأيديولوجيا نحو نظرة متكاملة**، ص 43.

[25] المرجع السابق، ص 138.

[26] العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**. مرجع سابق ص 95-96.

الأيديولوجيا، وهو ما يسميه بالانقطاع المعرفي. وهو في هذا يختلف مع كل من ماركس وغرامشي. فمن زاوية ماركس: لا يحل العلم محل الأيديولوجيا، ولكنه يكشفها فقط، وإن تغير الواقع هو الذي يقضي عليها. ومن زاوية غرامشي، فإن فكرة الانقطاع المعرفي تتناقض مع فكرة التحليل والتركيب السابق الإشارة إليها في تكوين الأيديولوجيا.."[27].

محطة أخرى وأخيرة مع كارل مانـهايم في النصف الأول من القرن الحالي، الذي "يعتبر تفسيره للوعي الأيديولوجي حتى الآن هو السائد في الغرب*.. عالج مسألة العلاقة بين الأيديولوجيا والمجتمع، والأيديولوجيا والعلم، خاصة في كتابيه، سوسيولوجيا المعرفة 1927، والأيديولوجيا والأوتوبيا 1929، فـ"العلم بالنسبة لمانـهايم موضوعي، لأنه حيادي وبعيد عن العاطفة، بينما تبقى الأيديولوجيا لتحيزها ولطابعها الطبقي ذاتية ومشوهة للعلم الحقيقي حول الواقع"[28]. ميز مانـهايم بين نوعين من الفكر الاجتماعي المشوه "الأيديولوجيا والأوتوبيا"، أو بتعبير آخر بين "الأدلوجة والطوبى"، فـ"عرف الطوبى بأنـها نوع من التفكير يتمحور حول المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة. وعرف الأدلوجة بأنـها التفكير الذي يهدف إلى استمرار الحاضر ونفي بذور التغيير الموجودة فيه.."[29]. وتنقسم الأيديولوجيا عنده إلى "تعبير أيديولوجي "انفصالي انعزالي"، وآخر "جماعي"، يأخذ الإنسان بالنوع الأول عندما تنظر فئة اجتماعية معينة إلى "الأفكار" و"التصورات" المعينة للخصم على أنـها تصورات تشوه الواقع بصورة واضحة (بالكذب والتحريف والخداع..). أما تعبير الأيديولوجيا الجماعي" فيتم استعماله لوصف "الهيكل الفكري الجماعي الكامل" لفئة اجتماعية أو لمرحلة كاملة على أنـها مشوهة (...). أما

---

27 مختار، علي. **إشكالية العلاقة**، ص 139.

* المراد زمن المؤلف طبعا وهو قريب، ولا شك أن لتحولات العالم الاشتراكي الشرقي، وظهور "النظام الدولي الجديد"، و"نهاية التاريخ"، و"العولمة" آثارها في صياغة وتشكيل أيديولوجيا المرحلة الراهنة على الأقل.

28 موسكفتشييف، ل. ن. **نقض الأيديولوجيا ما بين الوهم والحقيقة** (نقد للنظرية البورجوازية القائلة بنهاية الأيديولوجيا)، ترجمة حمزة برقاوي، غالب جرار، مراجعة د. جميل هاشم، 1973، ص 45-46.

29 العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 47، أيضا: محمد سبيلا، **الأيديولوجيا** مرجع سابق، ص 45.

النظريات الاجتماعية للفئات الاجتماعية المعارضة أو المضطهدة، فإن مانـهايم يصفها على أنـها أوتوبيا"[30].

"يرى مانـهايم أن الأيديولوجيا في حقيقتها تعبير يستخدم لا ام المعارضين من وجهة نظر طرف يعتبر أن أفكاره تعبر عن الحقيقة المطلقة التي لا تتأثر بموقع معين في ا تمع، أو بمرحلة تاريخية معينة، ويرى أن الماركسية ينطبق عليها القول نفسه، وأن ماركس لم يصل إلى نـهاية المنطقية التي يتعين أن يوصله إليها تفكيره بحكم وضعه الاجتماعي وانحيازه الاجتماعي.."، ولهذا سعى مانـهايم إلى "تخليص المعرفة من الفكر الأيديولوجي ليترك مكانه **لعلم اجتماع المعرفة** الذي يعترف بالتأثير الحضاري والاجتماعي في نشوء المعرفة"[31]. سعى مانـهايم إلى "استبدال "العقيدة الأيديولوجية" بما يسمى بسوسيولوجيا المعرفة (...) لاعتقاده أنـها تقدم حلا لمسألة نسبية المعرفة الاجتماعية، كما أنـها تنفي التحليل المتحزب "الوحيد الجانب".."[32] *.

ليس الغرض من إيراد هذه التعريفات مجردة أو مرتبطة بأشخاص، مناقشتها والتعليق عليها. فهذا لا يهمنا كثيراً في سياق تطور الفكر الغربي، ولعل النصوص المتقدمة قد حوت شيئا من ذلك. وقد حرصت على انتقاء هذه التعريفات من مصادر ومراجع مختلفة ومتنوعة، وغالب ما آخذه منها هو ما تكاد تجمع عليه الآراء والأقوال.

الغرض مما تقدم إذن هو بيان مشكلات المصطلح والمفهوم في بيئته، والاضطراب الحاصل فيه وحوله. هل الأيديولوجيا "بناء فوقي" نظري مجرد ومعزول عن توجيه "البناء

---

30 موسكفتشييف، ل. ن. **نقض الأيديولوجيا**، مرجع سابق ص 46-47. أيضا: سبيلا، **الأيديولوجيا نحو نظرة متكاملة**، ص44-46.

-Boudon, R-Borricaud, F: opcit, p 295.

31 مختار، علي. **إشكالية العلاقة**. مرجع سابق ص 140.

32 موسكفتشييف، ل. ن. **نقض الأيديولوجيا**، ص 49-50.

* - انظر استعمالات أخرى لدى عديد من المدارس والأشخاص للمصطلح، مثلاً في العروي: مفهوم الأيديولوجيا، حيث تحدث عن خمسة استعمالات لها في الغرب: استعمال (ق 18)، استعمال الفلاسفة الألمان، الاستعمال الماركسي، استعمال نيتشه، استعمال فرويد، والدلالات التي حملتها مع كل استعمال.

- وانظر روية ريمون: **نقد الأيديولوجيات المعاصرة**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط 1/ 1978. حيث درج على استعمال "الأيديولوجية" بمعنى "العقائدية"، فتحدث عن العقائديات العرقية واللاعرقية.. وعقائدية المجتمع والحضارة.. إلخ.

التحتي" والتأثير في الواقع العملي، أم لها القدرة على ذلك التوجيه والتأثير؟ هل هي إفراغ مجرد لواقع طبقي معين، أم هي علم ومعرفة وعقائد ونظريات تصنع ذلك الواقع؟ هل هي كونية شاملة.. أم لها خصوصيات طبقية ونخبوية معينة؟ هل هي منهج أو موضوع؟ هل تعنى بالذات فقط، أم بالآخر فقط، أم بهما معا؟ هل عناصرها ومكونا تها إيجابية أم سلبية أم خليط من هذا وذاك؟ إلخ.

هذه التساؤلات وغيرها كثير، كانت مدار الخلاف والنقاش - كما لاحظنا من خلال النماذج التعريفية- الذي ساد بحدة قرنين من الزمان على الأقل (الثامن عشر والتاسع عشر)، كانا بمثابة مخاض عسير لميلاد المصطلح ودلالاته المتعددة واللامتناهية. وقد حمل هذا أحد الباحثين على تسمية القرن التاسع عشر خصوصا بـ "عصر الأيديولوجيا"، وجعله عنواناً لمؤلفه حيث عرض لكبار الفلاسفة والمفكرين الذي ظهروا في هذا القرن، ولضخامة الأفكار الفلسفية وتنوعها وتعقدها، لدرجة "يصعب على المرء صعوبة بالغة أن يجد مبحثاً أو مسألة كبرى ركز عليها كبار مفكري تلك الفترة اهتمامهم (...) وأن مجرد تجاور أسماء المشاهير من أمثال هيجل ونيتشه، ماركس وميل، كونت وكير كغارد.. يبرز حالا إلى الذهن خلافات لم يسبق لها مثيل، لا تقتصر على الأسلوب والمزاج فقط، بل تضرب أيضا في الأرضية وفي المنهج. ففي القرن التاسع عشر نـهضت سلالات فلسفية كاملة في سنوات قليلة ثم سقطت. وسرعان ما غدت مصطلحات المدرسة الواحدة معميات في نظر المدارس الأخرى. وما إن أشرف القرن على نـهايته حتى ازدادت الحدود تداخلاً واختلاطاً، وأصبح من المستحيل عملياً تصنيف الفلاسفة تصنيفات مفيدة غير مظللة.."[33]. بل يذهب الكاتب إلى حد التصريح بقوله: "لا يقتصر رأيي على أن معظم العقائد البارزة والمؤثرة لفلاسفة القرن التاسع عشر هي في جوهرها أيديولوجية الطابع فحسب، بل أرى أنه منذ "كنت" تزايد الوعي بأن المهمة الأولى للنقد الفلسفي لا تمت بصلة إلى "العلم" في

33 هنري، أيكن. **عصر الأيديولوجيا**، ترجمة محيي الدين صبحي، عبد الحميد حسن، دار الطليعة، بيروت. ط 2 / 1982، ص5.

معنى من المعاني المألوفة لهذا الاصطلاح، بل تمت إلى شيء لا تلائمه غير كلمة "الأيديولوجيا"[34]

وإنه لبديهي، بعد هذا، أن نتساءل مع المتسائل، ونجيب معه أيضا: "أي جديد يمكن أن نقوله عن الأيديولوجيا؟ الجواب: لا شيء! ليس بالإمكان تقديم أي تعريف لم يسبق أن اقترح وسجل في مجموعة لا تزال تتسع وتتزايد حتى إن أحداً لا يستطيع في الوقت الحاضر أن يدعي أنـها كاملة بحوزته، وأن استعمال هذه الكلمة بما فيه أحيانا استعمالها النظري قد وصل إلى حد يعفي من أي تحديد أو تعريف. فالكاتب يكتب (أيديولوجيته) وعلى القارئ أن يفعل الباقي (...). وكان فولكييه يؤكد أن من أقل تعاريف الأيديولوجيا سوءا، التعريف التالي: (الأيديولوجيا هي فكر خصمي)"[35].

---

34 المرجع السابق ص 7. انظر أيضا: تركي الحمد: **دراسات أيديولوجية في الحالة العربية** (سلسلة السياسة والمجتمع)، دار الطليعة، بيروت ط1 / 1992. فقد جعل مجيء عصر الأيديولوجيا والتحولات الفكرية بعد الثورة الفرنسية ، كما تحدث عن تحول مركز الثقل مع دخول القرن العشرين في الغرب الرأسمالي، من أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبروز الأيديولوجيا الوحيدة المسيطرة.. ص 19-20.

- العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، حيث ذهب إلى "أنه لا يصح لنا أن نعزو المفهوم إلى عصور سابقة للقرن الثامن عشر الغربي.. [وإن كنا] نجد بالطبع ملاحظات تؤلف نظرية شبيهة بنظرية الأدلوجة (...) [فـ] الفكر السابق للقرن الثامن عشر لم يبدع مفهوم الأدلوجة لأنه لم يكن في حاجة إليه"، ص 17.
- مسكفيتشييف، ل. ن. **نقض الأيديولوجيا**، إذ يعتبر نموذجا حياً عن الصراع الأيديولوجي، بين الأيديولوجيا الليبرالية الرأسمالية والأيديولوجيا الاشتراكية الماركسية. فقط انتقد بحدة مقولة "نهاية الأيديولوجيا" أو ما أسماه بـ"التفريغ الأيديولوجي"، الفكرة التي انطلق بها ريمون آرون عالم الاجتماع الفرنسي وإدوارد تشيلير من "مؤتمر الحرية الثقافية" عام 1955 والذي كان يهدف إلى بناء أسس "عقلانية حديثة" و"علم اجتماع حقيقي". واعتبر ذلك "أيديولوجيا بورجوازية" تشكل من حيث المبدأ وعياً خاطئاً، وأنه محتوم عليها السقوط أمام "الأيديولوجيا العلمية الماركسية" لأنها "قوية وحقيقية".. ص 11-36.

وانظر في موضوع "نـهاية الأيديولوجيا:

- بلقزيز، عبد الإله. **أيديولوجيا نهاية الأيديولوجيا**، مجلة الفكر العربي، ع 68، س 13 (2)/ 1992، ص 20 وما بعدها.
- محمد سبيلا: **الأيديولوجيا**، ص 199 (مسألة نهاية الأيديولوجيا).

35 جورج، لابيكا. **من أجل دنوّ حرج من مفهوم الأيديولوجية**، في السلطة والأساطير والأيديولوجيات (عدد من المؤلفين)، ترجمة كمال خوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد اللغوي، دمشق، 1980، ص 37-38.

"الأيديولوجيا" في الفكر العربي المعاصر ومركّب الأزمات والحلول

حاولت القيام بجرد للكتب التي جعلت موضوع "الأيديولوجيا" عنوانات رئيسة أو ثانوية أو محتوى. وحاولت ذلك أيضا بالنسبة للمقالات والأبحاث في المجلات المهتمة، بل بلغ بي هاجس التتبع إلى محاولة إحصاء ورود اللفظ في بعض الكتابات.. وانتهيت –وأنا في البداية– إلى أن هذا كله ضرب من العبث أمام لفظ مبهم، كاسح وجارف، انتشر بشكل مريع في الفكر العربي وكذا الإسلامي الراهن، واحتل فيه مواقع من الصدارة والتوجيه من الصعب جدا زعزعته عنها الآن.

"الأيديولوجيا" في الفكر العربي المعاصر مشجب تعلق عليه كل آفات ومصائب وكوارث.. العالم الإسلامي، والإخفاقات النهضوية، والهزائم العسكرية، وفشل النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة أو التي سادت.. فالذي فشل هو "الأيديولوجيا"، وليس هذه النظم والاختيارات، ثم إن الأيديولوجيا بعد هذا، هي أيضاً مشجب تعلق عليه كل آمال ورغبات وطموحات وتطلعات النخب العربية للخروج والخلاص من الأزمات والآفات المذكورة. سبب الفشل أو الأزمة هو في "الأيديولوجيا السائدة"، والحل هو في "الأيديولوجيا البديل"، "أيديولوجيا الثورة"، "أيديولوجيا السلفية التراثية".. ترى لماذا لا تسمى المسميات بأسمائها وتتحدد الأشياء بأعيانـها؟ لماذا أبى هذا الفكر إلا أن يتحرك في فضاء وتحت غطاء "الأيديولوجيا" الواسع، الذي يمتد من "خيبة الهزيمة" إلى "أمل النصر"، من التزييف والتضليل إلى الاعتقاد والعلم والمعرفة؟ وإن كان المعنى الذي رافق رحلة "الأيديولوجيا" في رحاب هذا الفكر في الغالب الأعم هو المعنى القدحي، حيث زج فيه كل ما لا يروق له ولا ينسجم مع تطلعاته وأغراضه ومرجعياته من معتقدات وقيم ومبادئ وعلوم وآداب وأنماط في الحكم والسياسة وغير ذلك. حتى إنه ليمكن أن نقول، إن الغرب كان أقل "أيديولوجية" وهو يتحدث عن "الأيديولوجيا" - وقد نبتت في داره ويفسر علاقاتها بتاريخه وبعلومه ومعارفه وواقعه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ويحدد لذلك مظاهر إيجابية وأخرى سلبية- من العرب الذي كانوا أكثر "أيديولوجية" في حديثهم عنها وعن علاقتها بإرثهم الديني والحضاري الذي لم يروا في معظمه إلا السلبيات. وحتى ما كان فيه من إيجابيات، فقد تم تحريفها بالتفسير والتحليل

"الأيديولوجي". وليس هذا غريبا عن فكر يشكو الهزيمة والأزمة منذ عقود ، ولم يتبين من حوله مخرجا عن كثرة ما يتراءى له من المخارج.

إن "الأيديولوجيا" أضحت في الفكر العربي المعاصر قدراً محتوماً لا فكاك عنه، تقرأ من خلالها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصيرية، على المستوى التراثي التاريخي، وعلى المستوى الراهن والمستقبلي. ويكفي لبيان "داء الحتمية" هذا أن نقرأ نماذج من النصوص، بغض النظر عن انتماءات أصحا ا:

"إن مشكلتنا الأساسية في الوطن العربي هي مشكلة أيديولوجية بشكل خاص. وكل إشكالاتنا إنما تتفرع من هذه المشكلة في المقام الأول، فإشكالية الأصالة والمعاصرة، والعروبة والإسلام، والتراث والثورة، والاستقلال والتبعية، والدين والدولة.. إلى غير ذلك من الإشكالات، ما هي إلا نعكاس وتجسد للفراغ أو الضياع الأيديولوجي أو الثقافي الذي نجد أنفسنا فيه كأمة يفترض فيها وحدة الوعي كتعبير عن وحد ا ذا ا"[36].

لاحظ هنا الإشكالات المطروحة وانتظام "الأيديولوجيا" لها جميعها، وكذا تسوية ما هو "أيديولوجي" بالوعي وبما هو ثقافي، بل بالمعرفة عموما، فـ"الفصل المطلق بين ما هو معرفي بحت وأيديولوجي بحت ضرب من المستحيل، وإن حاول البعض فعل ذلك، فالمعرفي لا ينفصل عن الأيديولوجي. وبالتالي عندما نقول إن أزمة الوطن العربي أزمة معرفة، فكأننا نقول إنـها أزمة أيديولوجية، لأن الذهن هو مناط المعرفي والأيديولوجي"[37].

يستنتج باحث آخر بعد تحليل مقولة "نـهاية الأيديولوجيا" أن "الأيديولوجيا ليست ولن تكون برسم الانتهاء والزوال، لأنـها ببساطة ملازمة لوجود الإنسان، محايثة لسلوكه في الواقع وإزاء الأشياء بحيث تمنحه هويته كإنسان"[38]. وفي مقارنته "الأيديولوجيا" بالعلم يذهب إلى أنه:

"إذا كان العلم ينجح في تجاوز [أخطائه] ويقدم للإنسان إمكانية لتنظيم حوادث الطبيعة في وعيه، وفهمها في نظام سببي يجعلها قابلة للتمثل المنظم.. [فإن] الأيديولوجيا تفعل ذلك أيضا.

---

36 الحمد، تركي. **دراسات أيديولوجية في الحالة العربية**، مرجع سابق ص 81.

37 المرجع السابق، ص 7.

38 بلقزيز، عبد الإله.أيديولوجيا نهاية الأيديولوجيا **(مجلة الفكر العربي،)**، ص 26.

إنـها تعطي الإنسان قدرة على تأويل العلاقات الاجتماعية وتنظيم وعيه بحوادثها، بل وتنظيمها بمقتضى منطق أو قاعدة أو مبدأ أو قيمة يتواضع عليها الناس، ويحصل الاجتماع بينهم على اعتمادها. وهنا لا تقل الوظيفة الاجتماعية للأيديولوجيا عن الوظيفة المعرفية للعلم"[39].

لاحظ هنا أيضا تسوية "الأيديولوجيا" من حيث الوظيفة بالعلم الذي كان من أكبر خصومها لدى معظم الباحثين الغربيين. والقدرة الهائلة التي تعطى لها في التنظيم الاجتماعي، بل وفي تحديد هوية الإنسان!

"إن الأيديولوجيات تعتبر هي الأوعية الهامة الوحيدة التي يتم فيها نقل الأفكار السياسية في عصرنا، ودون الأيديولوجيا فإننا نكون تقريبا دون ضمير، ودون قانون أو نظام، ودون مرساة أو ميناء (...). فالأيديولوحيات تصوغ دوافعنا واتجاهاتنا ونظمنا السياسية. بل إنـها بالأحرى تمثل قيمنا"[40]

لاحظ أن "الأيديولوجيا" تقوم مقام الضمير، والقانون والنظام.. وتمنح القيم، بل أكثر من هذا فإنـها تعتبر "إلى حد كبير للغاية جزءا من حياتنا، وهي لا تفنى أو تموت ولا تتجه إلى التلاشي في أي مكان. فجميعنا، سواء أكنا نعترف بذلك أم لا، يمتلك أيديولوجية معينة.."[41].

"هكذا يبدو وكأنه من المستحيل أن يتحرر الفكر الإنساني من طابعه العقائدي الأيديولوجي، ولعل ذلك يوضح لنا إمكانية استخدام مصطلح الأيديولوجيا في ضوء معنى متسع يصعب أن يخلو منه أي مذهب فكري. فالمذاهب الفكرية التي ظهرت في جميع عصور

---

39 نفس المرجع والصفحة.

40 علي، محمد أحمد إسماعيل. الأيديولوجيا العربية والتنمية المجتمعية، **مجلة الوحدة**، ع 75- س 7 / 1411-1990، ص 87.

41 نفس المرجع، ص 98، جعل من خصائص "الأيديولوجيا العربية الناجحة": الشمول، تقديم حلول لمشاكل المجتمع، السيادة، الانتشار، التركيز، البساطة، الأساس الأخلاقي، القيادة أو جماعة النخبة، الصبغة البرغماتية، الارتباط بالهوية.. وجعل من أسباب فشل "الأيديولوجيا" العربية التي اعتبرها "أيديولوجيا اصطناعية" لكونها مستوردة أو من طرف الحكومات: ضعف الإيمان الأيديولوجي، الغموض الأيديولوجي، عدم الاستقرار الأيديولوجي، التناقض في الممارسة، ضعف النسق السياسي، قصور عملية التنمية.. إلخ. فـ"الأيديولوجيا كما ترى هي كل شيء، وإذا نزعناها عن هذا الكل وسميناه بأسمائه أصبحت لا شيئا.

التاريخ لها طبيعة أيديولوجية (...) ولعل ما يدعم هذا الاستخدام أنه يستحيل أن نتخيل أن يحيا الإنسان دون أيديولوجيا، أو بعبارة أخرى يحيا دون عقيدة أو أسطورة.."[42].

ها هنا "الأيديولوجيا" عقيدة وأسطورة، مرة أخرى حاضنة للمذاهب الفكرية على مر العصور التاريخية. فـ"كل استعمال لمفهوم الأدلوجة مرتبط بمجال وبعلة وبوظيفة، ويقود حتماً إلى نظرية ويخلق نوعا من التفكير"[43]، "أدلوجة كل عصر من العصور هي الأفق الذهني الذي كان يحد فكر إنسان ذلك العصر"[44]، فـ"الأيديولوجيا" أيضا نظرية، وذهنية، بل هي أخيرا "دين جديد" عليه أن ينتصر على كل الأديان، خاصة إذا اقترنت بالطابع الثوري الانقلابي، فـ"الأيديولوجيا الانقلابية تمثل دينا جديدا ينافس الأديان السابقة في تملك نفوس الناس، ولهذا فإن حياتنا ذا ا ترتبط بالنصر النهائي الذي تستطيع أن تسجله ضد الأديان"[45].

من خلال هذه العينة التمثيلية، المحدودة جدا نجد أن "الأيديولوجيا" تعني: كل إشكاليات الفكر العربي المعاصر، كل المذاهب الفكرية، الوعي، الضمير، القانون، النظرية، الذهنية، الأسطورة، العقيدة، الدين، الهوية، المعرفة، الثقافة، العلم.. وبقدر ما نضيف من التعاريف بقدر ما ينضاف من المعاني. ثم بعد هذا هي "خالدة" مع الإنسان حيث كان.

إن المفكرين العرب - وهم يحددون وظيفة "الأيديولوجيا" في "تزويد الأفراد وا تمع والأمة ككيان جماعي وية جماعية مميزة.. تحدد للفرد من هو، وتحدد للأمة من هي، مع ما يترتب على ذلك من أدوار ورسالة تاريخية وأهداف مستقبلية"[46] - مدركون ومقتنعون بأن "تاريخ مصطلح الأيديولوجيا تاريخ مضطرب.. ظلّ منذ مولده محط صراع إبستمولوجي وأيديولوجي حول دلالته ومدى مشروعيته في الإشارة إلى وقائع معينة.."[47]. مدركون

---

42 الجزائري، محمد مجدي. حول مستقبل الأيديولوجيا، **مجلة الوحدة**، ع 75، س 7/ 1411-1990، ص 37.

43 العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 12.

44 المرجع السابق، ص 10، يحاول الكاتب إضفاء الطابع النقدي إلى جانب الوصفي في "الأيديولوجيا" تمييزاً لها عن المفاهيم الأخرى، والحاصل أن النقد يقوم بـها كما يقوم بغيرها من المفاهيم، انظر له: ص 11-12.

45 البيطار، نديم. **الأيديولوجيا الانقلابية**، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، ط 1/ 1964، ص746.

46 سبيلا، محمد. **الأيديولوجيا**، ص 16، وما يقوله الكاتب هو باستقراء ولو جزئي، لسان حال جل الكتاب.

47 المرجع السابق، ص 47.

ومقتنعون أيضا بأن "الخطاب الأيديولوجي يلجأ إلى المنطق الاستدلالي، وإلى الحجاج المبني على المغالطة والمعبر عن اندفاع الرغبة وقوة الهوى واندفاع المصلحة. فهو يستخدم الحقائق العلمية والمعتقدات الدينية والرموز الأسطورية، وكل ما يساعد على إقناع الآخرين إنه ليس خطابا عقليا خالصا، بل خطاب مرتبط بالأهواء الإنسانية، وبالتالي باللاعقل"[48]، فهو خطاب لا يفرض نفسه إذن "بمنطق العقل والحجج والإثباتات البرهانية، بل بأساليب تتراوح بين الترغيب والترهيب، وبين الإقناع والإكراه"[49]. إن "الأيديولوجيا" تكاد "في الاستعمال اليومي أن تكون مرادفة للسياسة، وكأن الأيديولوجيا هي مضمون سياسي، وكأن السياسة هي التطبيق العملي للأيديولوجيا"[50]. وأن التفكير الأيديولوجي والتفكير السياسي صنوان من حيث الآليات المعرفية والاستدلالية، فهما معا يقومان على اعتبارات براغماتية ومنفعية حسب الضرورة والحاجة [51].

إن "الأيديولوجيا" باختصار "ممارسة مثقلة بالغائية، ومن ثم تحدد الغاية من الأيديولوجيا مهمتها، بمعنى أننا إزاء بنية من الأسئلة والأجوبة، لكنها بنية تحتوي حلولاً زائفة وهمية لمعضلات حقيقية (...) إن الأيديولوجيا في النهاية أفكار عن واقع ابتغاء هدف نفعي متعين، يختلف مداه وتتباين مستويات صياغته تبعا لطبيعة الطبقة وتكوينها ودورها ووعيها ـذا الدور في علاقا ا بغيرها. وفي موضعها من ا تمع (...) إن وجود العناصر المعرفية في الأيديولوجيا يأتي في سياق مثقل بالغائية والنفعية (...) فالأيديولوجيا لا يعتد في أفكاره بوجود "مشترك" إنساني مجاور لطبقته إلا في حدود جدوى هذا "المشترك" لطبقته أولا"[52].

المفكرون العرب يدركون هذا طبعا، وبالرغم من ذلك كله تحتل "الأيديولوجيا" عندهم مساحة الزمان والمكان، وتستغرق منجزات العقل والوجدان. والواقع أن المصطلح

---

48 المرجع السابق، ص 122.

49 المرجع السابق، ص 148، وانظر فيه أنواع الاستدلالات والمغالطات التي تمارسها الأيديولوجيا.. ص 120-170.

50 المرجع السابق، ص 57.

51 الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي..** المركز الثقافي العربي، ط 1990- ص 6.

52 بدوي، محمد. ملاحظات حول الفكر والأيديولوجيا في مصر الحديثة، **مجلة الاجتهاد**، ع 10-11، س 3 / 1411-1991، ص 144-145.

صادف بيئة أو محيطا يعيش أوضاعاً من الترهل والاسترخاء، بسبب من الغزو الاستعماري والانحطاط الموروث وفشل الحلول المستوردة منذ عقود.. فكانت ملجأ للحلول الوهمية المضللة، والتبريرات الزائفة أمام مشكلات الأمة الكبرى والحقيقية. وكان معظم مستعملي المصطلح والمروجين له، مفكرين ذوي نزعات ماركسية وليبرالية وقومية وعلمانية.. ممن يرون الحل هناك لا هنا. كما استعمله مفكرون آخرون بقصد أو بغير قصد بعدما عم وشاع. إن المصطلح كان لدى فئات عريضة في الأمة من المثقفين والمتعلمين، حجاباً دون الرؤية الصحيحة للواقع، والنظرة الموضوعية للتاريخ، والاستشراف الحقيقي للمستقبل. كان يدغدغ المشاعر بعبارات واهمة تعبر عن الرفض والاحتجاج، ويؤمن في الوقت ذاته ببقاء الفوارق الطبقية ونظم الظلم والاستبداد ومظاهر التجزئة والتفتت.

إنني أعتقد أن مصطلح "الأيديولوجيا" لا يمكن أن يعدو في تعريفنا له، كونه أسلوبا وطريقة، ولا أظنه يرقى إلى مستوى "منهج"، يوظف كل المفاهيم والمعاني التي أضيفت له على أساس أنـها هي ذاته، كالهوية والضمير والعقيدة والمعرفة والثقافة.. إلخ، من أجل التبرير والإقناع لغرض من الأغراض. أو لنقُل باختصار "الأيديولوجيا" هي: أسلوب تبريري لغرض ما. ولهذا فمعالجة مسألة الهوية مثلاً شيء، ومعالجة الهوية باعتبارها "الأيديولوجيا" شيء آخر. الاعتقاد والتدين شيء، واعتبار الاعتقاد والتدين "أيديولوجيا" شيء آخر.. وهكذا فإنك تضفي دائما نزعة تبريرية غائية وتوجيهية على مختلف الموضوعات المدروسة والمعالجة. وهو أسلوب لم يعد له نفع ولا من ورائه جدوى بعد فشل وانـهزام مرجعياته الموجهة*.

لهذا أيضا يذهب بعض الباحثين، ممن تقدم ذكرهم وغيرهم إلى تأكيد ضرورة التمييز بشكل أو بآخر بين "الأيديولوجيا" وباقي الموضوعات الأخرى، فـ"العلم يحاول أن يكون موضوعيا (منتميا إلى الموضوع) أي قائما على الأحكام الوصفية المتعلقة بالوقائع والظواهر كما هي، في حين أن الأيديولوجيا تتميز باعتمادها على أحكام القيمة. العلم يصارع من أجل الكشف عن الوقائع والبينات والقوانين لفهمها والتحكم فيها، لذلك فهو يجل ما هو

* عبر عن هذا المعنى، ولو في سياق آخر، ياسين الحافظ في عنوان كتابه "**الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة**".

معطى ويحترم الوقائع. أما الأيديولوجيا فهدفها هو تحقيق الفوز والانتصار واكتساب أفئدة المتعاطفين"[53].

إن "مشروعية العلم نابعة بالضبط من أنه يرفض أن يكون أيديولوجية، أي أنه يحدد ميدانه خارجها. ولكنه وهو يفعل ذلك لا يلغي ميدانـها ولا شرعيتها.."[54].

ويحسن التمييز "بين الثقافة والأيديولوجية. فالأيديولوجية التي تعكس مجموعة من التصورات العامة والخاصة لجماعة كاملة أو لفئة اجتماعية لا تغطي إلا عنصرا من عناصر الثقافة، وتدخل في نطاق الإنتاج الاجتماعي للأفكار. لكن الثقافة عملية معقدة تضم كل السيرورات التي تشترك في إنتاج التصورات الكبرى الأيديولوجية والمفاهيم العلمية والمعارف والعادات والمواقف والاتجاهات المختلفة.."[55].

وعلى كل فإن "أي سياسة ثقافية تقوم على فرض أيديولوجية على العقل، ذاتية كانت أو تراثية، تقتل الحوار وتفضي بالضرورة إلى إلغاء الوعي، وإلغاء الثقافة كنبع للإبداعات والتجديدات الذاتية، وتغلق بالتالي أفق أي تغيير فعلي. إن السياسة الوحيدة المنتجة في الثقافة لا يمكن إذن أن تكون إلا حرية الثقافة"[56].

سبقت الإشارة إلى أن حصر، أو حتى التمثيل بأكبر قدر ممكن من الكتابات في موضوع "الأيديولوجيا" أمر متعذر، ولهذا سنضطر إلى التحدث عن نماذج مختلفة في مناهجها ورؤاها للموضوع. مع تأكيد أن الذي يهمنا فيها هو آثار المصطلح من خلال توظيفاته المختلفة في مكونات الأمة الثقافية والمعرفية، بعدما تبينا تجذره وهيمنته "المطلقة" سواء من خلال مؤلفاته المباشرة في الموضوع كـ"الأيديولوجيا العربية المعاصرة" و"مفهوم الأيديولوجيا".. أو غير المباشرة كـ"العرب والفكر التاريخي"، "ثقافتنا في ضوء التاريخ".. وغيرها.

---

[53] سبيلا، محمد. **الأيديولوجيا**، مرجع سابق ص 148. وانظر محمد بدوي: ملاحظات حول الفكر والأيديولوجيا.. **(مجلة الاجتهاد)**، ص 144-145.

[54] غليون، برهان. **اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، دار التنوير، ط2 / 1987، ص 219.

[55] غليون، برهان. **مجتمع النخبة**، معهد الإنماء العربي. ط1/ 1986، ص 221-222.

[56] غليون، برهان. **اغتيال العقل**، دار التنوير، ط1 /1995، ص 351.

يحدد العروي مراده بـ"الأيديولوجيا" (الأدلوجة) في أشياء ثلاثة:

أولا: "ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفاً بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة".

ثانيا: "نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله".

ثالثا: "نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كلياً في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر.."[57].

وكلها عناصر في التحليل لا تضفي على "الأيديولوجيا" أي معنى إيجابي. ويميز الكاتب في "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" بين ثلاثة تيارات أساسية: سلفي وليبرالي وتقني[58]. يفترض الأول أن "أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية" اختزله الكاتب في لفظ "الشيخ" ومثل له محمد عبده. ويفترض الثاني أنـها تتعلق بـ"التنظيم السياسي" واختزله في "رجل السياسة" ومثل له بلطفي السيد. ويفترض الثالث أنـها تتعلق بـ"النشاط العلمي والصناعي" واختزله في "داعية التقنية" ومثل له بسلامة موسى. وهم يمثلون "لحظات ثلاث يمر بها تباعا وعي العرب وهو يحاول منذ نـهاية القرن الماضي إدراك هويته وهوية الغرب"[59]. وقد وجهت إلى العروي عدة انتقادات حول هذا التقسيم، نذكر منها أن التيارات المذكورة "لا تمثل في ذاتها تقسيمات متمايزة تماما عن بعضها البعض لو نظرنا إليها من زاوية الاجتماعية لا من زاوية الأيديولوجية المجردة، فما أكثر ما نجده بينهما من تداخلات"[60].

الشاهد عندنا من هذا الانتقاد أمران: الأول هو التداخل الحاصل بين التيارات الثلاثة المذكورة، بالشكل الذي لا يجعل بعضها خصيم بعض، وإن بدت عند أصحابها كدعوات غالبة – بغض النظر عن مدى تمثيل الشخصيات المختارة للتيارات المذكورة، هذا فضلا

---

57 العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، ط 1/ 1995، ص 29 (هذه النسخة ترجمها العروي بمرجع سابق عن الأصل الفرنسي الذي صدر له سنة 1967).

58 العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المرجع السابق ص 39 وما بعدها.

59 المرجع السابق، ص 48.

60 العالم، محمود أمين. **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، عيون الثقافة الجديدة، ط 1/ 1988، ص 41.

عن أن تكون "لحظات يمر ا تباعا وعي العرب" سواء اقتضى هذا التتابع انقطاعا بين اللحظات، أو حضورا ضعيفا لكل لحظة في التي تليها. فالواقع يعكس تزامن هذه التيارات المذكورة وتداخلها وإن تصدر بعضها في فترة ما لظروف ما*. ثم هل هذه التيارات هي كل ما يشكل الوعي العربي المعاصر أو "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، أم أن هناك تيارات أخرى مسكوت عنها أو مصرح ا بشكل آخر، كالقومية التي سيقت مساقا نقديا. والماركسية التاريخية التي قُدمت حلاً ومخرجا..؟

الأمر الثاني: هو النظر إلى هذه التيارات من الزاوية الاجتماعية المحضة حيث تتكشف عناصر الالتقاء والتداخل بينها، بخلاف النظر إليها من الزاوية "الأيديولوجية" حيث تعلو الفروق والتمايزات بينها. وهذا أمر مهم بالنسبة لتتبع آثار المصطلح في الفكر العربي المعاصر. وسنرجع إليه.

لم يسلم الكاتب من ثنائية "الأيديولوجيا مشكل وأزمة / الأيديولوجيا حل ومخرج"، ففي توضيحه لدوافعه إلى الكتابة في الموضوع، ما لاحظه من "مشكل النقص الأيديولوجي" أو "العجز الأيديولوجي، ثم البحث في "دور الوعي الثوري والتكوين الأيديولوجي، في رفع مستوى القيادة الثورية"[61]. وأيضا الحوار الخفي مع الثوريين "العمليين الذين لم يقدروا وزن الأيديولوجيا الثورية فحفروا قبورهم بأيديهم في آخر الأمر (...). خاصة وأن التقدميين كانوا وما يزالون يخافون من النظرية والأيديولوجيا رضوخا للضغط وتأثراً بالذهنية التقليدية المحافظة.."[62].

إن "الأيديولوجيا الأزمة" عند "الخصوم الثلاثة" تحتاج إلى "الأيديولوجيا الحل" في المنهج الماركسي التاريخي. وتكاد تتمحض "الأيديولوجيا الخصم" عنده في التراث والأصالة، إذ جعل شرطا "لكل من أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البداية، أي بنقد الفكر التقليدي السائد (...) [الواقف] ضد الأفكار المستوردة والغزو الفكري والروحي، [المكتفي] بالأيديولوجيات التقليدية (=التراث العربي الإسلامي) التي تكون

---

* حاول الكاتب تجاوز هذه المسألة معتبرا "التحقيب المقترح ثقافيا، فلا يطابق بالضرورة مرحلة التطور السياسي.."، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 49-50.

61 العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**، دار التنوير، المركز الثقافي، ط 2، 1985، ص 56.

62 العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**، مرجع سابق ص 58.

نظاماً عقائدياً كافياً وشافياً قادراً على تزويدنا بكل ما نحتاج إليه من حلول لكل مشكلات العصر [!!]"[63]. وفي المقابل "إذا أردنا أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي، وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية، فلا بد من ثورة ثقافية تعم المجتمع بجميع فئاته وتغلب المنهج الحديث في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم [!!] لا في ثوب مستعار من الماضي. هذه الثورة ما زالت في جدول الأعمال، لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا أمل لنا أن نؤثر فيه يوما إذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن"[64].

هذا عجيب من مؤرخ متشبع بمنهج تاريخاني ماركساوي، لا تهمه حقائقه ومعطياته الذاتية، فعنده أن "من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث"[65]، بقدر ما تهمه معطيات وحقائق الآخر التي يرى فيها وبها وحدها حلا لمشكلات الذات وأزماتها، وعنده أيضا أن "الرأسمالية الليبرالية أحسن بكثير من وضع القرون الوسطى الذي نعيش فيه"[66].

عجيب من باحث يقول في مفهوم الديمقراطية اليونانية، "إن وراء الديمقراطية توجد فلسفة كاملة، ولا يمكن أن تقحم الديمقراطية في أي فلسفة اخترناها"[67]، ثم لا يرى حرجا ولا مانعا تاريخيا أو موضوعيا من إلحاق حضارة بكامل مقوماتها الذاتية بـ"منهج حديث" يظهر في "بقعة معينة من العالم"! ولا شك في أن هذا نموذج من التقليد يعكس حالة من الاغتراب الكلي الزماني والمكاني*، الباحث عن "خميرة للمجتمع العصري الخلاق

---

63 المرجع السابق، ص 59.

64 المرجع السابق، ص 43 (والتشديد مني)

65 المرجع السابق، ص 59.

66 المرجع السابق، ص 72، انظر توضيحه لليبرالية الماركسية، (استيعاب المرحلة الليبرالية تحت غطاء الماركسية) الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 17.

67 المرجع السابق، هامش ص 154.

* نقول هذا اعتبارا من جهة للتجاوز التاريخي للمقولات الماركسية وتجاربها والأحلام والتمنيات المنسوجة حولها. ومن جهة أخرى، لتحذير الكاتب من خطر مقابل واستلاب أكبر هو "الاغتراب" القائم على اللغة وإحياء التراث.. وكونه سياسة ثقافية تغطي وضعا ثقافيا واجتماعيا معينا (ص 207 وما بعدها). ولمتسائل هنا أن يتساءل لم لا يكون العكس؟ أي تكون الاغتراب بالبحث عن حلول مشاكل الذات عند الآخر، لا بمقومات الذات –السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الطبيعي لها- هو الذي يقوم بدور التغطية لتلك الأوضاع.

(أيديولوجيا معينة [تجعل]).. في قلب ا تمع التقليدي العقيم"[68] من أجل عصرنته وتحديثه. و"الماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث (...) (المنطق الديمقراطي الليبرالي)" سوف تختزل المراحل وتنقلنا فوراً إلى "روح العصرية ومفهوم المعاصرة"، "الماركسية (على أساس المنفعة) هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق ولكي تلائم ذهنياتنا ووضعياتنا.."[69]. و"الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتتلمذ على الماركسية التاريخية"[70].

وإذا رجعنا إلى "الخصوم الأيديولوجيين" في الفكر العربي المعاصر (الشيخ والليبرالي والتقنوي)، وأردنا أن نلتمس لهم تمثلات مشتركة، فإن أعلى صور التمثل، لدرجة التماس والمتاخمة، عندما يكون في أوج نفوذه، وكامل ثقته بنفسه، هي مع الماركسية، وانفتاحا عليها. ويبقى التمثل المشترك للذات وللماضي مرتبة دون ذلك[71]. وقد لا نستغرب لهذا كثيرا إذا علمنا أن الكاتب إنما كان يخوض "معركة أيديولوجية" باسم "الأيديولوجيا"، فمهمة المثقفين العرب عنده هي في "السيطرة على ا ال الثقافي الذي أهمل منذ عقود وترك في أيدي السلفيين، وأن أضمن سبيل للإخفاق هو إهمال المعركة الأيديولوجية"[72].

من نفس المنطلقات والدوافع تقريبا انطلق باحث آخر لخوض نفس "المعركة الأيديولوجية"، هو نديم البيطار في مؤلفه "الأيديولوجية الانقلابية". فالمحاولتان تشتركان في عنصرين رئيسين:

الأول: نسف ونفي "الأيديولوجيا التقليدية" المتمثلة في كل أشكال الأصالة والتراث، وخاصة العقيدة الدينية التي ما تزال متحكمة..

والثاني: استحضار "البديل الأيديولوجي" الذي سيسد "الفراغ والعجز الأيديولوجيين" لدى الثوريين العرب، سواء كان في صورة "الأيديولوجيا ماركسية

---

68 المرجع السابق، ص 62.

69 المرجع السابق، ص 63.

70 المرجع السابق، ص 68.

71 العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، مرجع سابق ص 170.

72 العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**، مرجع سابق ص 72.

تاريخية"، أو "الأيديولوجيا انقلابية" تحكمها "قواعد أو سنن حتمية" وجهت جميع الانقلابات الثورية البشرية عبر التاريخ.

يعرض البيطار على امتداد كتابه الضخم الانقلابات الكبرى التي تمّت في التاريخ، (مسيحية، شيوعية، ليبرالية، نازية، بروتستانتية...) باحثاً فيها ومؤكداً على "ثوابت" الانقلاب وسننه الجارية، والتي ينبغي للفكر العربي أن يدركها ليتجاوز "المرحلة الانقلابية" التي يعيشها منذ الانقلاب الوحيد الذي عرفه بمجيء الإسلام إلى اليوم، والذي استنفد أغراضه وترك فراغاً عقائدياً وروحياً كبيراً.. فلا بد من "أيديولوجية انقلابية" تحل محل "الأيديولوجية التقليدية" وتسد مسدها. ولنترك الكاتب يوضح أغراضه من الكتاب بنفسه. يقول: "إن المرحلة العربية الحالية وهي مرحلة انتقالية ثورية، ليست الأولى من نوعها، فالتاريخ كان مسرح العديد من هذه التجارب ... لكن إن نحن أردنا أن نكشف عن المنطق الذي يسود هذه المرحلة في الأمة العربية ... فندرك سيرها ونتنبئ بالمصير الذي سيتمخض عنه هذا السير، وجب أن نقارن هذه المراحل الانقلابية في التاريخ، فنرى إن كان هناك من سنن أو على الأقل من اتجاهات أساسية تسودها، أي تردد ذا ا وتفرض نفسها في كل منها (...) فإن صح هذا كان بالإمكان ضبط قوى الحركة العربية القومية الانقلابية.."[73]. وإن كان "لكل أيديولوجية انقلابية خصائصها"، فإننا "في تاريخ الانقلابات نرى بعض الخصائص تعيد ذا ا، فتكشف عن تشابه عام يمكن تعيينه بوضوح ...، وتحاول هذه الدراسة أن تعبر عن الحالة التهديمية التي تنطوي عليها كل أيديولوجية انقلابية". قصدها الأول الهدم، هدم التقليد العقائدي الذي يسود الوجود العربي، وهدم المفاهيم الروحية الفكرية العقائدية التي تعبر عن الحركة العربية الثورية"[74]. إن هذه الحركة (العربية الثورية والقومية) في سياق التعرف على نظام "الأيديولوجية الانقلابية" كما يحدده الكاتب، "تستطيع أن تكشف عن سنن المراحل الانقلابية فتتبعها، وبذلك توفر نشاطها وتريح ذا ا من آلام الخيبة والفشل وتختصر طريقها إلى المصير الجديد.."[75]. "إن جميع النكسات التي أصابت الحركة العربية وجميع إشارات الضعف والتفكك كلها نتائج فقدان

---

[73] البيطار، نديم. **الأيديولوجيا الانقلابية**، مرجع سابق ص 7-8.

[74] المرجع السابق، ص 48.

[75] المرجع السابق، ص 48.

فلسفة حياة جديدة. أو بكلمة أخرى، أيديولوجية انقلابية"[76]، "تمتد إلى جميع مناحي الحياة وأوجه النشاط الإنساني، وتفرض عليها صور ا الخاصة"[77].

ويقرر الكاتب في خاتمة الدراسة كنتيجة أولى "أن مشكلة الحركة العربية القومية الثورية هي مشكلة التعبير عن ذا ا في أيديولوجية انقلابية تحل محل فلسفة الحياة أو الأيديولوجية التقليدية التي سادت الوجود العربي التقليدي"، "التحرر من فلسفة الحياة التي عبرت عن الوجود التقليدي وهي فلسفة غيبية، واعتماد فلسفة حياة أو أيديولوجية جديدة تنقضها، تنبثق من روح ومناخ العصر، وتجد قاعد ا في التاريخ وا تمع وليس فيما وراء الطبيعة كسابقتها.."[78]. تلتقي هذه الأقوال مع سابقتها –عند د. العروي- لتؤكد ما قررناه سابقا بخصوص مصطلح "الأيديولوجيا" وما يلعبه من أدوار متقابلة باعتباره أزمة وحلاً، وتوظيفه خاصة في نقد التراث العربي الإسلامي جملة وبلا تفصيل. ولتؤكد كذلك على أزمة حقيقية لدى أصحاب هذا الاتجاه في الفكر العربي المعاصر، تجد متنفسا لها في هذا الشكل من التعبير الواهم أمام فشل أطروحا ا وتقادم مقولا ا، واستمرار ما اعتبرته "الأيديولوجية التقليدية" أمراً حيا، يسجل حضوره بقوة واستمرار، زمانياً ومكانياً، وقدرته الفائقة على الاستيعاب والشمول والتجاوز بما في ذلك استيعاب وتجاوز مقولات "الخصوم" أنفسهم. إنه برهان تأكيدي على أن الذات العربية الإسلامية لا يمكنها التحرر والانعتاق إلا بشروطها الحضارية أولا، وليس بالانسلاخ والتمرد على تلك الشروط.

ونجد طائفة أخرى من الباحثين تجعل من التراث والأصالة منطلقات لها في البحث والدراسة، لكن بمنهجيات معظمها مستعار، ومحاكاة ضمنية أو صريحة لتجارب الغرب ذا ا في النهضة والتحرر، وكأنه بحث عن مشروعية لها في داخل التراث والتاريخ الإسلامي[*]. يقول حسن حنفي مؤكداً هذه الأرضية "الأيديولوجية" للانطلاق من خلال مشروعه الفكري "التراث والتجديد": "إذا كان ما تشكو منه البلاد النامية على المستوى

---

76 المرجع السابق، ص 49.

77 المرجع السابق، ص 549.

78 المرجع السابق، ص 987.

* ندرج في هذا الإطار، بشكل أكثر انتقائية وتجزيئية، أعمال كل من حسين مروة في "النزعات المادية.."، وطيب تزيني في "مشروع رؤية جديدة.." وما شاكلهما، من حيث توظيف المنهج المادي التاريخي الجدلي والانتصار له من التراث.

الأيديولوجي هو عدم الوضوح النظري والتذبذب بين أيديولوجيات الشرق والغرب معا، فإن عملية "التراث والتجديد" هي الكفيلة بتحقيق هذا الوضوح النظري، وإعطاء أيديولوجية قومية للبلاد النامية تنبع من أرضها، وتمتد جذورها في تاريخها، وتجيب متطلبات واقعها. تكون الأيديولوجية حينئذ تعبيراً عن الثقافة الوطنية للشعوب وتأكيداً لذاتيتها وإبقاء على هويتها"[79]. فـ"العمل الأيديولوجي جزء من تغيير الواقع وأساسه النظري، ولن يتغير الواقع إلا بعد عمل أيديولوجي"[80].

ونرجع إلى مسألة مهمة في تداول مصطلح "الأيديولوجيا" في الفكر العربي المعاصر سبقت الإشارة إليه باختصار، وهي أيضا من آثاره السلبية المدمرة لا للثقافة العربية الإسلامية من حيث خصائصها ومقوماتـها فحسب، بل أيضا من حيث مشاريعها المستقبلية، وآفاق الوحدة والتعاون فيها، وأقصد ظاهرة التصنيف والتقسيم وتوزيع الأدوار وتحديد المواقع.. والتركيز على الفوارق مهما صغرت وضعفت، بل والتنقيب عليها والبحث فيها وإثارة الإشكاليات الهامشية والثانوية بوجه المشاريع الكبرى للأمة التي هي عناصر وحدة أكثر منها عناصر فرقة حتى بين أطراف الأمة الفكرية القصوى. وهذا طبعا من وظائف "الأيديولوجيا" ذا ا باعتبارها بحثاً عن مكونات وظنون وخفايا.. أو تأويلات واحتمالات نظرية اصطحبتها –كمفهوم- من واقع الصراع الطبقي الاجتماعي والسياسي والديني والثقافي في الغرب. فإذا كانت "الأيديولوجيا" هناك تعبيراً عن صراعات عصر النهضة وفلسفة الأنوار، وصفاً لحال مضى وتم تجاوزه في سياق التكتلات والتحالفات الحالية، فإنـها عندنا ما تزال تقريراً لذلك الحال لا تجاوزاً له. وليس معنى هذا الرغبة في السكوت عن الخلافات الداخلية، أو إهمال ا عات المحلية بين فرق وتيارات فكرية وسياسية وغيرها، ولكن فرق كبير بين إعمال مبضع "الأيديولوجيا" في التحليل والبحث، وبين النقد المعرفي، أو البحث العلمي الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي أو النفسي.. المنطلق من معالم منهجية منضبطة في كليا ا على الأقل.

ويكفي أن نشير هنا بسرعة إلى عملين آخرين تتضح فيهما معالم هذه التجزئة الفكرية وفقاً لمقتضيات "الأيديولوجيا" طبعاً:

---

79 حنفي، حسن. **التراث والتجديد**، المركز العربي للبحث والنشر، 1980، ص 51.

80 المرجع السابق، ص 58.

الأول لأنور عبد المالك "الأيديولوجيا والبعث القومي، مصر الحديثة". عرض فيه لاتجاهين أساسيين في الفكر العربي المعاصر في مصر خاصة، هما: الأصول الإسلامية والليبرالية. ثم قسم كل اتجاه منهما إلى جناحين، جناح يميني وجناح يساري. فالإخوان المسلمون يمثلون عنده الجناح اليميني من الأصولية الإسلامية، على حين يمثل الاتجاه القومي البعثي والناصرية الجناح اليساري. أما التيار الليبرالي فجناحه اليميني تمثله البرجوازية الوطنية، وجناحه اليساري تمثله التيارات الاشتراكية والماركسية..[81].

والثاني لياسين الحافظ، "الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة"، وفيه حديث عن الهزيمة الكبرى التي عانتها وتعانيها الأمة العربية منذ وعد بلفور وحتى اليوم، مع تقويم لبعض التجارب ومحاولات النهضة، كتجربة محمد علي وتجربة جمال عبد الناصر، ونقد "للأيديولوجيا المهزومة"، "الأيديولوجيا التقليدية" السائدة في ا تمع، و"أيديولوجية الأنتلجنسيا العربية"، فهي إما "أيديولوجيا سلفية" أو "أيديولوجيا اغترابية". هذا مع تمييزه في "الأيديولوجية التقليدية، أو التقليدوية" بين ثلاثة تيارات: -تيار إسلامي تراثي سلفي يعيش بدلالة الماضي.. وتيار قومي "قوماوي" يريد دخول العصر خلسة.. وتيار ماركسي "ماركساوي" دوغمائي مغترب بقي هامشيا..[82*].

إذا تجاوزنا إشكالية "الأيديولوجيا: الأزمة والحل"، وظاهرة التصنيف والتقسيم، وهما من لوازم البحث "الأيديولوجي" في الفكر العربي المعاصر. نجد مسألة "الأيديولوجيا والدين" تحتل موقعا مهما في هذا السياق. وقد تقدمت معنا نصوص تجعل من العقيدة والدين "أيديولوجية" وأخرى تجعل من "الأيديولوجيا" دينا، وثالثة تميز بينهما باعتبار

---

81 انظر عبد المالك، أنور. **الأيديولوجيا والبعث القومي**، مصر الحديثة. وانظر عرضا للكتاب وتعليقا عليه في كون هذه التقسيمات أيديولوجيا ولا ترجع إلى أساسها الاجتماعي، بل قد ترجع إلى أساس اجتماعي خارجي غير أساسها الحقيقي.. محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، ص 40 وما بعدها.
وبخصوص علاقة "الأيديولوجيا" بعلم الاجتماع، انظر وهدان محمد رشاد: مشكلة الأيديولوجيا مدخل للتناقض في علم الاجتماع، مجلة الفكر العربي، ع 68، س 13(2) /1992، ص 121 وما بعدها، حيث انتهى إلى تقرير تصورين أحدهما سلبي والآخر إيجابي انطلاقا من أعمال، ماركس ودوركايم وفيبر.. وغيرهم.

82 انظر الحافظ، ياسين. **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة**. وانظر أيضا عرضا للكتاب وتعليقا عليه في منير الخطيب: مفهوم الأيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر، **مجلة الوحدة** (سابق)، ص 110 وما بعدها.

* تجدر هنا ملاحظة أنه يمكن إغفال بعض المعلومات المهمة في الكتابين، لكن الشاهد القوي المراد عندنا حاصل وواضح ولو بالتعريف المقتضب المذكور، أي ظاهرة التقسيم والتجزئة.

الجانب التي يلي في الدين، والصناعة البشرية في "الأيديولوجيا"[*]. ومرة أخرى مع حسن حنفي تحت عنوان "الأيديولوجيا والدين"[83]، نجد "الدين أيديولوجية بطبيعته، وهل يستطيع أن يدرك ذلك إلا من تحرر من تصور الدين القديم كمجموعة من العقائد المغلقة أو العواطف الصوفية التي تشوبها الأساطير والمعتقدات الشعبية"[84]. ويقول في حق محاوره "وقد استطاع رودنسون أن يتحرر من هذا التصور القديم، واستطاع أن يفهم الدين كأيديولوجية، وساعده على ذلك اعتناقه للماركسية"[85]، ويقرر معه أنه "مهما كان الدين قادراً على تحريك الشعوب بالنسبة للإسلام وأوضاع المسلمين الحالية من تعرض لأخطار الاستعمار والرأسمالية والصهيونية العالمية، فلا بد أن يتحول إلى أيديولوجية كاملة، وهي وحدها القادرة على إعطاء الأسس النظرية للثورة"[86].

في مكان آخر يوضح حنفي الأسباب "الموجبة" للتخلي عن لفظ دين، وليس فقط اعتباره "أيديولوجية". بل استبدالها به أيضا، وذلك لأن "لفظ "دين".. لا يمكن أداء وظيفته في الإيصال نظراً للمعاني العديدة التي التصقت به طوال تاريخ استعماله، بل والتي تتعارض أحيانا مع المعنى الأصلي له.."[87]، "فنظرا لأن لفظ "دين" له استعمالات كثيرة، ويفيد معان متناقضة (دين تاريخ ودين وحي، دين ما وراء الطبيعة ودين الطبيعة، دين سر ودين علن، دين كهنوت ودين عالم..) فإنه أصبح يشير إلى ما لا يقصد به"[88]، ولهذه الاعتبارات و"لما كان لفظ "دين" قاصراً على أداء المعنى فإن لفظ "أيديولوجية" أقدر على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام، وإيصال معناه.."[89].

---

* انظر أيضا: فرحات، محمد نور. **عن التحولات الاجتماعية والأيديولوجيا الإسلامية**، وتمييزه بين الدين أو الإسلام وبين "الأيديولوجيا" أو الإسلامية.. في: الإسلام السياسي (عمل جماعي)، تحرير محمود أمين العالم، النجاح الجديدة، ط 2/ 1991، ص 155-156.

83 من كتابه: **في فكرنا المعاصر**، قضايا معاصرة 1 دار التنوير، ط 1/ 1981. وذلك في سياق مناقشته لمكسيم رودنسون في كتابه "الإسلام والرأسمالية".

84 حنفي، حسن. في فكرنا المعاصر، ص 151.

85 المرجع السابق.

86 المرجع السابق، ص 153.

87 حنفي، حسن. **التراث والتجديد**، ص 130.

88 المرجع السابق، ص 131

89 المرجع السابق، ص 131.

إن كلام الكاتب يحمل مغالطات كثيرة، فمهما سلمنا بما حمله لفظ "دين" من مضامين سلبية، فإنه يبقى أقدر على التعبير عن مضمونه الحقيقي كوحي وكمعطى إلهي م ل، من أي لفظ آخر بديل عنه. فهو يحيل دائما على مظاهر ثابتة فيه هي بالنسبة لمعتقديها والمتدينين ا مرجع وملاذ حتى في الأديان الوضعية. أقصد مظاهر التقديس، والخضوع والالتزام بين دائن ومدين.. المثمرة لتمثلات عملية للأوامر والنواهي.. والشرائع جملة. تقديس الإله والوحي في الأديان السماوية، وتقديس المعبودات المادية أو الروحية في الأديان الوضعية. وعند علماء الأديان أن هذه الديانات الوضعية ما استحقت أن تكون ديانات وتحمل هذ الاسم إلا لحضور هذا الجانب فيها، ومشاركتها للأديان السماوية فيه. ولست أدري بأي معيار يكون لفظ "الأيديولوجية" أقدر على التعبير عن مضمون الإسلام وإيصال معناه من لفظ دين، وهو على ما رأينا من الغموض والاضطراب في أي مجال دخله أو موضوع اقتحمه. والكاتب على عكس ما يوهمنا به، ينقلنا من لفظ أكثر انضباطاً وتعبيراً عن مضمونه ومعطياته –ومهما كانت فيه من احتمالات للتأويل فلها ضوابطها العامة- إلى لفظ متسع لكل احتمال وتأويل، متحرر من كل قيد، متحلل من كل شرط.. والأخطر من ذلك تجريده (أي الدين) عن مصدره الإلهي كمعطى م ل حاكم ودائن، ونسبته إلى "منطق" بشري تحكمه الأهواء والرغبات. صحيح أن الوحي نزل ليتلبس به الناس ويتدينوا به ويحولوه إلى واقع.. لكن هذا كله لا يبرر المنطق العلماني ولا المادي الجدلي التاريخي في تحويله إلى صناعة بشرية واعتباره إرثاً يجوز فيه من الأخذ والرد ما يجوز في باقي الموروثات. إذ يبقى النموذج الم ل (الكتاب) هو الحاكم الذي تحتكم إليه التجارب البشرية التاريخية مهما اختلفت وتنوعت، تقيس نفسها عليه، وتحدد نسبة القرب منه أو البعد عنه. فلا اللغة تسعف الكاتب، ولا العقيدة ولا التاريخ.. في تبرير دعواه والانتصار لها.

قريبا من حسن حنفي، وبالدوافع نفسها تقريبا، يقيم د. أركون فوارق "أيديولوجية" بين "الظاهرة القرآنية" و"الظاهرة الإسلامية"، قياسا على التفريق بين "الظاهرة التوراتية والإنجيلية وبين الظاهرة اليهودية والمسيحية"[90]. وفوارق بين "ثلاثة مستويات من المعاني ومن العمل للإسلام: إسلام أول ونطلق عليه اسم الدين القوي، إسلام ثان أو دين

[90] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 72.

أشكال، إسلام ثالث أو دين فردي.."[91]. وهو عندما يتحدث عن "الأيديولوجيا" يستعملها في الغالب للتعبير عن الاتجاهات أو العقائد الرسمية المهيمنة "الأيديولوجيات والسيادة العليا"[92]. إن الفكر الإسلامي عند الكاتب "لم يكتشف بعد أهمية هذا المفهوم وخصوبته، على العكس نجد أن هذا الفكر ينتج أيديولوجيات ظافرة تشوه حتى تاريخه الخاص وكل قيمه، دون أن تترك للمواطنين أي منفذ على البحث العلمي المعاصر (...)، فالأيديولوجيات في ا تمعات النامية هي في معظمها سلبية وغير مطابقة للواقع ومشاكله. فقد وجدت هذه البلدان العربية والإسلامية نفسها مجبرة على تبني النموذج (أو الموديل) الغربي في التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي من أجل تلبية الحاجيات الضخمة للسكان المتزايدين بكثرة هائلة"[93]. وأعمال الكاتب مندرجة فيما يزعم، في "مكافحة الاستخدامات الأيديولوجية المحتدمة اليوم في البلدان الإسلامية، [أي].. الاستخدام الأيديولوجي للإسلام كدين"[94]. ولسنا معنيين بمناقشة هذا الادعاء، بقدر ما نحن معنيون بملاحظة الاضطراب في استخدام "الأيديولوجيا" بإضفاء طابع إيجابي غربي عليها، وفي عدم

---

91 أركون، محمد. لوي غارديه: **الإسلام والغد،** ص 116.

92 أركون، محمد. **الفكر الإسلامي قراءة علمية،** ص 169-177-182.. **وانظر له تاريخية الفكر العربي الإسلامي،** مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1/ 1986. حيث يتحدث عن "ترسانة من المصطلحات ذات القابلية الكبرى للاستخدام الأيديولوجي" من قبيل (الميت "الأسطورة"، والمعتقدات، أو الاعتقاد، والشعائر، والمقدس (أو الحرام باللغة القديمة)، والرمز، والعلامة، والمخيال، والعقلاني، واللاعقلاني.. والدنيوي أو المدنس، والعلمانية والعلمنة، ونظام الإنتاج، والطبقة الاجتماعية..)، فـ "كل مصطلح يحيلنا إلى مفاهيم ومعان متطاولة وضبابية وقابلة للاستغلال في اتجاه عمومي أو دقيق (...) تبعا للإطار الفكري السائد أو لضغط المحيط الأيديولوجي أو لأهداف الباحث..."، ص 208 وما بعدها. وبخصوص "الأيديولوجيات والسيادة العليا" يقول: "لا شك أن ظاهرة الأيديولوجيات قد وجدت في الماضي العربي الإسلامي، ولكنها صفيت من الساحة أو نفدت تحت اسم الطوائف والهرطقات والضلال الديني.."، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 178. وهو يقصد الفرق والاتجاهات الكلامية أو الفقهية أو السياسية المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة الحاكم والسائد، حيث كان ينبغي لهذه الفرق والاتجاهات على شذوذها أن تستمر وتسود بدورها. وانظر عملاً قريباً أو منطلقاً من هذا التصور، تصور إدانة أهل السنة باعتبارهم "خاتمة حركة الاجتهاد" و"تواطئهم مع السلطة" ومحاصرتهم التيارات المنشقة.. إلخ، في بنسالم حميش: التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، الهلال العربي للطباعة والنشر، ط 1/ 1988.

93 أركون، محمد. **الفكر الإسلامي قراءة علمية،** ص 177-178.

94 المرجع السابق، ص 229. وانظر مزيداً من أشكال وأوجه التعامل مع "الأيديولوجيا" بالاعتبارات السابقة التي تحدثنا عنها في: محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، ص 33 وما بعدها، تحت عنوان "دراسة في الأيديولوجيا العربية الحديثة ملاحظات منهجية".

استخدامها بإضفاء طابع سلبي محلي عليها، في وصلها بالدين وفي فصلها عنه حسب قناعات الباحثين وخلفياتـهم.

وأخيراً لا أعتقد أن أي شكل من أشكال التعامل مع "الأيديولوجيا" يمكن أن يحمل وجها إيجابيا، أو يسهم بدور وحدوي في حركة الفكر العربي المعاصر، سواء تعلق الأمر ببعث "أيديولوجيا موضوعية" تم بتشخيص واقعها، أو "أيديولوجيا منهجية" تعين على البحث وتساعد على الفهم التاريخي الاجتماعي والسياسي لتراثها*. وتسمية العلوم والمذاهب والمناهج بأسمائها، والاحتكام إلى منطقها ومبادئها، أولى وأسلم بكثير وأنفع لفكر الأمة وما تطمح إليه، بدل تعتيمها في احتمالات لا متناهية لـ"الأيديولوجيا". وقد خلص كثير من المهتمين والباحثين في المصطلح إلى ضرورة الاستغناء عنه، أو على الأقل الحذر والحيطة من استعماله. فالعروي، وهو من المكثرين في استعماله وتبنيه يخلص إلى ثلاث نتائج:

أنه "مفهوم مشكل، يجب استعماله بحذر، بل يتحتم الاستغناء عنه في أكثر الحالات، بعكس ما يقع عندنا حاليا"، وأنه "مفهوم غير بريء، يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بـها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني"، وأنه "مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، لكن بعد عملية فرز وتجريد لكي يبقى كل باحث وفيا لمنهج المادة التي يبحث فيها"[95].

يخلص باحث آخر إلى أن "الأيديولوجية كمصطلح لم تعد مفيدة. أولاً: لأنـها لا تعني شيئاً واحداً في كل سياق تستخدم فيه، وثانياً: لأن القارئ العادي لا يفهمها مباشرة.

---

* يجعل د. الجابري "الطرح الأيديولوجي" إحدى الخطوات المنهجية المهمة عنده لقراءة التراث، ومعناه "الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني". وبالرغم من أنه تحدث في خطوة منهجية سابقة عن "التحليل التاريخي" باعتباره ربطاً لفكر صاحب النص "بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية"، فإنه يذهب إلى أن هذا "التحليل التاريخي سيظل ناقصا صوريا مجردا ما لم يسعفه الطرح الأيديولوجي".. **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، التنوير، ط 4/ 1985، ص 24.

95 العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 127.

[ثم] لأنه من الممكن ببساطة شديدة أن نستبدل ا مصطلحات أيسر وأفضل منها في إبلاغ المعنى المقصود.."[96].

إن توجه الخطاب العربي والإسلامي المعاصر إلى الأمة وقضاياها الكبرى أمام تحديات التجزئة والنفوذ الغربي والصهيوني.. يقتضي من بين ما يقتضي التحرر من فكر "الأيديولوجيا" وتبعاته، وهو شرط أساس لنجاح هذا التوجه. ثم إذا كانت مختلف التيارات الفكرية العربية من قومية وعلمانية ويسارية وليبرالية وغيرها.. حصيلة الافتتان بشكل أو بآخر بالأيديولوجيا الغربية، فإن ما نجم عنها من تجزئة بدل الوحدة، ومن تأخر بدل التقدم، أو تقادم بدل التحديث.. فضلاً عن الهزائم والإحباطات.. لأمر يستدعي ويؤكد ضرورة الرجوع إلى أصل جامع موحد: الأمة, ومقومها الديني الخاتم: الإسلام.

خلاصة البحث

لا شك أن الباحث في موضوع "الأيديولوجيا" يجد من الغموض والتعقيد ما يجد، ومن الاضطراب والتناقض كذلك، لدى الباحث والمفكر الواحد، وفي الاتجاه والتيار الفكري الواحد، فكيف به أمام اتجاهات وتيارات فكرية مختلفة؟

إن جزءا من تبرير هذا الواقع كامن في المصطلح ذاته، في حمولاته المطاطة والرحالة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، والتي –كما قلنا- بإمكانـها أن تمتد من "خيبة الهزيمة" إلى "أمل النصر"، ومن "التزييف والتضليل" إلى "الاعتقاد والعلم والمعرفة". المصطلح الذي بإمكانه أن يؤطر كل شيء ويعيد توجيهه وبناءه دون إمكانية إخضاعه لنقد علمي ومساءلة دقيقة.

وقد تساءلنا، ونعيد التساؤل، "لماذا لا تسمى المسميات بأسمائها وتتحدد الأشياء بأعيانـها؟"، فيكون العلم علماً، محكوماً بقواعده ومناهجه، وكذلك الفكر والمعرفة والثقافة والوعي والعقائد..، أي إعادة تحرير هذه المفاهيم من "الأيديولوجيا" والاستعمال "الأيديولوجي"؟

---

[96] قنصوة، صلاح. المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، (**مجلة الاجتهاد**، سابق)، ص 108.

للأسف إن الذي شاع في ثقافتنا العربية والإسلامية هو المعاني القدحية، السلبية، الزائفة.."للأيديولوجيا" بحكم الصدى الذي يحدثه التقليد والاتباع لكل ما هو أجنبي لدى نخب فكرية وسياسية. أمام غياب وعي كامل بمستويات النقل والاستعارة وشروطها العلمية الموضوعية والمنهجية، وأمام غياب قواعد علمية لدمج واستيعاب المصطلحات والمفاهيم المنقولة وجعلها جزءا من لُحمة النسيج الثقافي المحلي، تضطّلع فيه بأدوار بنائية لا تخريبية.

ويكفي من خلال هذا الرصد –أو أي رصد مماثل- المتتبع لأضرار استعمال المفاهيم المنقولة، التي عبر عنها علماؤنا الأوائل بـ"الدخيلة"، من غير "تكييف" أو "تقريب" أو "تبيئة" كما يذهب بعض الباحثين، أن يحكم عليها بمغادرة هذا الفكر ومنع استعمالها وتداولها واستبدال غيرها ا، مما هو أصيل وذاتي منسجم مع روح ومقومات الأمة وخصوصيا ا. هذا في عموم المفاهيم والمصطلحات المنقولة، أما إذا تعلق الأمر بمصطلح أو مفهوم عِصي على الدمج والتكييف أصلا، لا في أصوله اللغوية ولا في دلالاته الفكرية كـ"الأيديولوجيا"، ومثله "العلمانية"، فإن ذلك سيكون من باب أولى، في انتظار أن تعود إلى هذه الأمة قدراتـها الإبداعية لتقوم بتوليد المفاهيم اعتمادا على رؤيتها الذاتية وخبرتـها العملية.

الإصلاح السياسي الإسلامي
من الأفغاني إلى رشيد رضا

أحمد علي سالم*

مقدمة

ثلاثة شخصيات مسلمة كبرى كان لها أكبر الأثر في حركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا. فقد مثلت حركتهم رد فعل متوازن للتحدي المزدوج الذي كان على العالم الإسلامي أن يواجهه منذ القرن التاسع عشر، ألا وهو تدهور المجتمعات والدول الإسلامية - بل والحضارة الإسلامية كلها - من جانب والهيمنة - العسكرية والتكنولوجية المتزايدة للغرب على العالم الإسلامي من جانب آخر. فبينما دعا بعض المصلحين المسلمين - مثل دعاة الحركة الوهابية في الجزيرة العربية ودعاة الحركة المهدية في السودان - إلى إصلاح يستند فقط على الوحي الإسلامي بشقيه القرآن والسنة وبعض التقاليد الإسلامية، نادى آخرون من دعاة الإصلاح - مثل زعماء حركة التنظيمات في الدولة العثمانية - إلى إصلاح يستند على القيم الغربية فقط. أما الجماعة التي تزعمها الأفغاني وعبده ورضا فقد نادت بإصلاح يقوم على كل من الوحي الإسلامي وبعض ما أنتجته الحضارة الغربية.[1]

ولقد اختلف أفراد هذه الجماعة حول المحتوى الدقيق لهذا المزيج. فبينما أعتبر بعضهم أن أقصى ما يمكن أن يقدمه الغرب للعالم الإسلامي هو ما توصل إليه من تكنولوجيا

---

* ماجستير في العلوم السياسية والدراسات الإسلامية من جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية. طالب دكتوراه في العلوم السياسية في جامعة إلينوي.

1 لمزيد من التفاصيل حول الحركتين الوهابية والمهدية وحركة التنظيمات العثمانية انظر:
Esposito, John L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1995) vol. 3, pp. 20-22; vol. 4, pp. 183-186, 307-308.

متطورة، تبنى آخرون بعض القيم الغربية وسطاً إذ كالحرية والإخاء والمساواة. ومع ذلك فإن هدفهم النهائي المشترك كان نـهضة الأمة المسلمة بإتباع الوحي الإسلامي والاستفادة من منجزات الحضارات الأخرى، وعلى الأخص الحضارة الغربية. لقد جمع هذا الهدف بين الأفغاني وعبده، إلا أنـهما اختلفا حول الأولويات والمناهج الأولى بالإتباع في حركة الإصلاح. بعبارة أخرى، اختلف الأفغاني وعبده حول الأهداف والوسائل المرحلية المناسبة للإصلاح. فرغم أن محمد عبده كان يوماً ما من أقرب تلاميذ الأفغاني إليه، إلا أن رؤيته الخاصة للإصلاح اختلفت عن رؤية الأفغاني. فبينما جاهد الأفغاني من أجل الإصلاح السياسي بالدرجة الأولى، ناضل عبده من أجل الإصلاح الديني والتعليمي مقللاً من أهمية السياسة في العمل الإصلاحي في العالم الإسلامي.

و يعرف الشيخ محمد رشيد رضا عادة بأنه تلميذ مخلص لمحمد عبده، وقد كان كذلك بالفعل. إلا أن ذلك ليس كل الحقيقة، فقد كان لرضا رؤيته و إسهاماته الإصلاحية الخاصة. كما كان أيضاً مجاهداً لتحقيق المشروع السياسي الإصلاحي الذي وضعه الأفغاني من قبل، رغم أنه لم يفعل ذلك عن قصد في بعض الأحيان. وبينما ينظر إلى رضا بعين الإجلال و الإكبار للدور الذي قام به في نشر و إثراء تعاليم عبده في الإصلاح الديني والتعليمي وإثرائها، فإنه نادراً ما يحمد على مشروعه السياسي الذي استوحاه من الأفغاني ثم طوره و جاهد في سبيل تحقيقه. و بناء على ذلك، فإن هذه الورقة تـهدف إلى بيان الأثر الكبير لمشروع الأفغاني للإصلاح السياسي على الفكر والحركة السياسية الإصلاحية للشيخ رشيد رضا. ولعل من أبرز مظاهر تأثير الأفغاني في آراء رشيد رضا السياسية واتساق جهودهما في سبيل الإصلاح السياسي هو تبني رشيد رضا لفكرة الجامعة الإسلامية التي نادى ا الأفغاني. ومع ذلك فبينما كانت هذه الفكرة ذروة المشروع السياسي عند الأفغاني، فإنـها مثلت مرحلة وسطى في المشروع الإصلاحي السياسي عند رشيد رضا. وبينما كانت فكرة الجامعة الإسلامية عند الأفغاني أكثر شمولاً من حيث الهدف والمضمون، فإن فكرة رشيد رضا حول الجامعة الإسلامية كانت أكثر واقعية وقابلية للتطبيق بالنظر إلى ظروف العالم الإسلامي في عصره.

أولاً: الإصلاح السياسي عند الأفغاني من الدولة الإسلامية النموذجية إلى معاداة الاستعمار والدعوة إلى الجامعة الإسلامية

رغم ما للأفغاني من إسهامات إصلاحية في مجالات العقيدة والفلسفة،[2] إلا إنه كرس معظم حياته للإصلاح السياسي في العالم الإسلامي، وكانت دعوة الجامعة الإسلامية جانباً من ذلك الإصلاح. و رغم صعوبة تحديد أول من أطلق هذه الدعوة، إلا أننا لا نشك أن الأفغاني كان أول مفكر وسياسي مسلم يطور مشروعاً متماسكاً لإنجاز هذه الفكرة و يدعو لها متحمساً سواء لدى الزعماء المسلمين أو الجماهير المسلمة. ولذلك فإن فكرة الجامعة الإسلامية عادة ما تنسب إلى جمال الدين الأفغاني. وفي الواقع فإن الأفغاني لم يدع إلى الجامعة الإسلامية في بداية حركته الإصلاحية السياسية، و إنما دعا إليها في مرحلة لاحقة من تلك الحركة. ولذلك يمكن التمييز بين مرحلتين في تلك الحركة سنتناولهما تباعاً.

1. نحو بناء دولة إسلامية نموذجية: محاربة الاستبداد والهزيمة وأمام الاستعمار الغربي

كان أول ما دعا إليه الأفغاني من مشروعه الإصلاحي السياسي وعمل من أجله هو إقامة دولة إسلامية نموذجية في بلد إسلامي مهيأ لذلك.[3] والدولة الإسلامية النموذجية عند الأفغاني هي دولة مستقلة تلتزم بالقرآن والسنة والشورى والمبادئ الدستورية.[4] وقد وقع اختيار الأفغاني على مصر في سبعينات القرن التاسع عشر لكي تكون هدف مشروعه الإصلاحي السياسي، فطالما اعتبر الأفغاني مصر أصلح الدول الإسلامية لهذا الغرض.[5] وفي مصر واجه الأفغاني النظام المستبد للخديوي إسماعيل و اعتبره العقبة الرئيسة أمام الإصلاح السياسي و إقامة الدولة الإسلامية النموذجية، كما اعتبر جهل المصريين و غياب وعيهم

---

2 انظر على سبيل المثال تعليقاته على شرح الدواني للعقائد العضدية في: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تقديم وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979) الجزء الأول، ص 211-432. كما كتب الأفغاني رسالة بالفارسية بعنوان "في الرد على الدهريين".

3 عمارة، محمد. **جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام** (بيروت: دار الشروق، الطبعة الثانية، 1988) ص 26.

4 المرجع السابق، ص 232-239.

5 الأفغاني، جمال الدين. مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 19-20.

السياسي من أهم عوامل ازدهار ذلك النظام الاستبدادي الحاكم.[6] ولذلك جعل الأفغاني هدف حركته الإصلاحية الأساس هو التخلص من الحكم التسلطي للخديوي إسماعيل، وذلك بالاعتماد أساساً على الشعب المصري وليس الفئة الحاكمة الدخيلة عليه. كما جعل منهجه الرئيس لتحقيق ذلك الهدف هو توعية الجماهير بفساد النظام الحاكم وذلك بتقويمه بالمعايير الإسلامية والغربية الحديثة. وقد برع الأفغاني في استخدام مهاراته التنظيمية العالية و قدراته الفائقة على مخاطبة وتعبئة الجماهير وتعبئتهم وذلك من أجل بناء قاعدة شعبية عريضة مطالبة بالإصلاح.

خاطب الأفغاني فئات ذات خلفيات ثقافية واجتماعية وتعليمية ومهنية مختلفة. فقد خاطب العوام وحثهم على الثورة ضد الحكومة التسلطية.[7] كما حصل على دعم قطاع مهم من الطبقة الوسطى الناشئة آنذاك، إذ أبدى ولي العهد الأمير توفيق قناعة بآرائه الإصلاحية السياسية.[8] وكانت أفكار الأفغاني حول الإصلاح السياسي مقنعة أيضاً للأفندية ذوي الخلفيات التعليمية الغربية العصرية والمشايخ ذوي الخلفيات التعليمية التقليدية. و نجح الأفغاني أيضاً في تجنيد بعض كبار ضباط الجيش قادوا الثورة العرابية فيما بعد.[9] والتحق الأفغاني لفترة قصيرة بالمحفل الماسوني الشرقي وذلك للدعوة إلى أفكاره الإصلاحية بين الأجانب و المنبهرين بالغرب.[10] وتتويجاً لتلك الجهود أسس الأفغاني منظمة سياسية سرية هي الحزب الوطني الحر. وقد لعب هذا الحزب دوراً مهماً في الإطاحة بالخديوي إسماعيل عام 1879.[11]

هذا ولم تكن الوسائل التي تبناها الأفغاني لتحقيق أهدافه الإصلاحية السياسية كلها سلمية. فحين بدت حركته قوية مال الأفغاني إلى قبول بعض الوسائل العنيفة لإحداث

6 عمارة، محمد. مرجع سابق، ص 27-28، 230-232.
7 المرجع السابق، ص 60-61.
8 المرجع السابق، ص 61-62.
9 المرجع السابق، ص 59-60، 244-245.
10 المرجع السابق، ص 57-59.
11 المرجع السابق، ص 62.

تغيير جذري في النظام السياسي، وذلك باغتيال الخديوي إسماعيل والإطاحة بالنظام الملكي وإقامة نظام جمهوري إسلامي لأول مرة في مصر.[12] ولذلك يعتبر الأفغاني مصلحاً ثورياً.

إلا أن الأفغاني لم يحقق هدفه الإصلاحي السياسي، إذ سرعان ما انقلب عليه الأمير توفيق بعد أن أصبح خديوي مصر. فقد اعتبر الخديوي نجاح الأفغاني خطراً على حكمه، ولذلك قرر طرده من البلاد. وبالفعل فقد خرج الأفغاني من مصر منفياً إلى الهند التي كانت آنذاك مستعمرة بريطانية، حيث خضع للإقامة الجبرية وانقطعت صلته بالعالم الخارجي. إلا أن أتباعه في مصر سعوا إلى إنجاز مهمته الإصلاحية السياسية. ففي عام 1881 قاد مجموعة من الضباط المصريين بزعامة أحمد عرابي عصياناً عسكرياً سرعان ما تحول إلى ثورة أيدتـــها الجماهير والطبقة الوسطى والأفندية والمشايخ. ونجحت الثورة في تحقيق الهدف السياسي الرئيس للأفغاني، ألا وهو إقامة نظام ملكي دستوري يخضع لمراقبة مجلس نيابي منتخب شعبياً. ولكن الثورة ونظامها السياسي الوليد أُجهضا على يد القوات البريطانية التي غزت مصر عام 1882 باسم الدفاع عن الخديوي والأجانب.

2. نحو جامعة إسلامية: محاربة الاستعمار والهزيمة أمام النظم الاستبدادية

كان الاستعمار البريطاني لمصر نقطة تحول في فكر الأفغاني وحياته، ليس فقط لأن السلطات الاستعمارية البريطانية في الهند أطلقت سراحه وسمحت له بالسفر إلى أوروبا بعد أن ثبت الاستعمار البريطاني أقدامه في مصر، وإنما أيضاً لأن الأفغاني أعاد النظر في أفكاره الإصلاحية السياسية بما فيها آراؤه حول معوقات الإصلاح السياسي في العالم الإسلامي وأهداف تحقيق ذلك الإصلاح ووسائله. فلم تعد النظم الاستبدادية في الدول الإسلامية بالنسبة للأفغاني هي العقبة الكبرى الوحيدة أمام الإصلاح السياسي، وإنما أصبح الاستعمار الغربي عقبة كبرى أخرى بل أشد خطورة من النظم الاستبدادية.[13] وبينما اعتبر الأفغاني جهل المسلمين وغياب وعيهم السياسي أهم عوامل ازدهار النظم الاستبدادية، فإنه اعتبر

[12] المرجع السابق، ص 240-242.

[13] حول رأي الأفغاني في الاستعمار انظر: جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 71-79.

انقسامات المسلمين وتمزق وحدتهم السياسية أهم العوامل التي مهدت الطريق لاستعمار العالم الإسلامي.[14]

ولذلك عمل الأفغاني على تحقيق ثلاثة أهداف في الوقت نفسه. فأولاً استمر الأفغاني في تشجيع محاولات بناء دول إسلامية نموذجية في كبرى الدول الإسلامية التي لم تكن قد خضعت بعد للاستعمار في ذلك الوقت. وثانياً أثار الأفغاني المسلمين ضد الاستعمار الغربي، ولاسيما البريطاني. وثالثاً دعا الأفغاني الدول الإسلامية المستقلة آنذاك، وهي الدولة العثمانية وإيران وأفغانستان إلى الاتحاد لحفظ استقلالهم والمساعدة في تحرير البلاد الإسلامية المستعمرة.[15] وقد تطورت هذه الدعوة لاحقاً لتصبح فكرة الجامعة الإسلامية.

سعى الأفغاني بدعوته إلى الجامعة الإسلامية إلى معالجة ثلاثة انقسامات رئيسة بين المسلمين. فقد سعى أولاً إلى ردم الهوة التي تفصل بين المسلمين السنة وإخوانهم المسلمين الشيعة. إذ اعتبر الأفغاني أن الاختلاف بين التيار السني الرئيس ونظيره الشيعي اختلافاً هامشياً، وأن هذا الانقسام لا يفيد أياً من الطائفتين ولا يخدم إلا مصالح الحكام المستبدين الذين سعوا تاريخياً للتهويل من ذلك الانقسام لاستغلاله في تعزيز حكمهم الاستبدادي. كما انتقد الأفغاني المواقف العدائية التي يتخذها المتطرفون من كلا الطائفتين من بعضهم بعضا. وأدان الأفغاني الاتجاه السائد بين المسلمين نحو التقليد الأعمى لأئمة المذاهب، فقد رفض أن يلزم نفسه بمذهب أو إمام بعينه، مؤكداً على أنه مسلم بلا مذهب وعالم له اجتهاده الخاص في الإسلام. ولعل ذلك الموقف من أسباب عدم يقيننا مما إذا كان الأفغاني في الأصل سنياً أم شيعياً. ولاشك أيضاً أن ذلك الموقف قد ساعد الأفغاني على التعامل بكفاءة مع كل من السنة والشيعة.[16]

وسعى الأفغاني ثانياً بدعوته إلى الجامعة الإسلامية إلى ردم الهوة بين الجماعات القومية المسلمة المختلفة. فقد أدان الأفغاني الأيديولوجية القومية الصاعدة آنذاك، وذلك انطلاقاً من منظور إسلامي يؤكد على أن الإسلام هو الجنسية الوحيدة للمسلمين، وأن المسلمين

---

14 المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 25-33.

15 المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 16-19، 256-271.

16 عمارة محمد، مرجع سابق، ص 37-44.

لم يعرفوا في تاريخهم جنسية سوى دينهم، فكان العربي يخضع لسلطة التركي، والفارسي يذعن لسلطة العربي، والهندي يخضع لحكم الأفغاني، طالما التزم الحكام بالتعاليم الإسلامية. ومن هذا المنطلق دعا الأفغاني جميع المسلمين لتأسيس جامعة إسلامية الأساس والوجهة.[17]

ومن جانب آخر هاجم الأفغاني السياسة العثمانية الرسمية التي تقضي بتتريك جميع الشعوب العثمانية غير التركية. بل ودعا جميع المسلمين - ولاسيما العثمانيون منهم - إلى استخدام لغة واحدة هي اللغة العربية. وقد عزا الأفغاني هذه الفكرة إلى السلطانين العثمانيين محمد الفاتح وسليم الأول رغم فشلهما في تحقيقها. ويجب ملاحظة أن دافع الأفغاني الوحيد وراء تشجيع استخدام اللغة العربية هو علاقتها الفريدة بالإسلام.[18] فالأفغاني الذي انتقد القومية لم ينطلق من منظور قومي عربي.

وثالثاً فإن دعوة الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية هدفت إلى ردم الهوة السياسية بين الدول الإسلامية المستقلة. ولكنه كان واقعياً بدرجة كافية للتحقق من الصعوبة البالغة لإخضاع جميع الدول الإسلامية لحكومة واحدة وحاكم واحد. ولذلك قدم الأفغاني بديلين خلاقين لتوحيد الدول الإسلامية المستقلة. فقد اقترح أولاً إقامة نوع من الاتحاد الفيدرالي أو الكومنولث تتمتع الدول المنضمة إليه بالاستقلال في إدارة شئونـها الداخلية.[19] وقد جذبت فكرة الدولة الإسلامية الفيدرالية كوسيلة لإقامة جامعة إسلامية عدداً من دعاة الإصلاح الإسلامي فيما بعد، ومن بينهم عبد الرحمن الكواكبي[20] ورشيد رضا كما سنرى لاحقاً. أما اقتراح الأفغاني الثاني لإقامة جامعة إسلامية فهو أن تلتزم جميع الدول الإسلامية القيم والشريعة المستمدة من القرآن والسنة.[21] ويشير هذا الاقتراح إلى أن وحدة المسلمين كانت أولى عند الأفغاني من وجود خلافة إسلامية قوية.

---

17 الأفغاني، جمال الدين. مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 30-39.

18 المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 13-16.

19 المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 16-19.

20 انظر على سبيل المثال كتاب الكواكبي "أم القرى" في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة**، تقديم وتحقيق محمد جمال الطحان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995) ص 274-411.

21 الأفغاني، جمال الدين. مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 25-29.

أهداف متناقضة أم وسائل متعارضة؟

لعل أوضح مثال على سعي الأفغاني لتحقيق أهدافه الإصلاحية الثلاثة معاً هو المنظمة السرية التي أنشأها في باريس وأطلق عليها "تنظيم العروة الوثقى"، وكذلك المجلة التي أصدرتها المنظمة وحملت اسمها. إذ تشير المعلومات القليلة المتاحة لدينا عن ذلك التنظيم أن هدفه الرئيس كان إثارة المسلمين وتحريضهم على الثورة ضد الحكم الاستعماري لبلادهم. وقد تشكل التنظيم من خلايا سرية كانت تعمل أساساً في مصر والهند.[22] وفي عام 1884 أصدرت قيادة التنظيم من مقره في باريس مجلة "العروة الوثقى". ورغم أن المجلة لم تستمر سوى بضعة أشهر، فإنها كانت واسعة الانتشار والتأثير في العالم الإسلامي ولاسيما في مصر والهند.

"كانت المجلة تدعو إلى الوحدة الإسلامية وتحث المسلمين في كل أصقاع الأرض على الوحدة واستعادة أمجاد الإسلام الضائعة. وقد هدفت على نحو خاص إلى تحرير مصر من الاحتلال البريطاني عن طريق إثارة الرأي العام في مصر والهند. ويمكن تلخيص الأفكار التي عرضتها المجلة في فكرتين رئيسيتين. الأولى هي أن الإسلام الصحيح قد أفسده الجهل ومن ثم يجب إصلاح المسلمين وإلا فسيواجهون انهياراً تاماً. والثانية هي أن حكام المسلمين قد خانوا شعوبهم واتبعوا أهواءهم وما تمليه عليهم دوافعهم الشخصية من الجشع والتكبر في الأرض، فجعلوا بلادهم مرتعاً خصباً للأجانب. وكانت عاقبة ذلك أن تداعى الأوروبيون على بلاد المسلمين منتهزين فرصة عدم التزام المسلمين بدينهم، ومن ثم سعوا إلى تدمير الوحدة الدينية للشعوب المسلمة."[23]

لقد كانت مجلة العروة الوثقى ثورية المحتوى والنبرة. ورغم أن الأفغاني كان رئيساً لتنظيم العروة الوثقى ومسئولاً عن إصدار مجلته، فإنه لم يكن رئيساً لتحرير المجلة، إذ كان يتولى هذا المنصب تلميذ الأفغاني المقرب إليه آنذاك الشيخ محمد عبده. ومع ذلك فإننا لا

---

22 لمزيد من التفاصيل حول تنظيم العروة الوثقى انظر: محمد عمارة، مرجع سابق، ص 254-262.

23 انظر:

Busool, Assad Nimer. *Sheikh Muhammad Rashid Rida's Political Activities: A Struggle for the Revival of an Orthodox* (Salafi) *Islamic State*, unpublished Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1974, p 48.

نشك في أن الأفكار التي عبرت عنها ا لة كانت أفكار الأفغاني، بل وهذا ما أكده الشيخ محمد عبده نفسه.[24] وقد أدى الحظر الذي فرضه الاستعمار البريطاني على ا لة في مصر والهند إلى توقفها نـ هائياً.

ورغم جهود الأفغاني في محاربة الاستعمار إلا أن هذه الجهود قد قصرها على الاستعامر البريطاني دون غيره إذ لم تدن مجلة العروة الوثقى التي كان مقرها باريس الإستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا، إلاّ أنه ربما أراد استغلال الصراع الاستعماري بين فرنسا وبريطانيا لصالح تحرير البلاد الإسلامية الخاضعة للاستعمار البريطاني. كما أنه قد اقترح مرة أن تتعاون روسيا وإيران وأفغانستان لتحرير الهند المسلمة من الاستعمار البريطاني مقابل تقسيمها بينهم.[25] ويبدو أن بريطانيا قد مثلت للأفغاني ما مثلته الولايات المتحدة بعد قرن من الزمان للإمام الخوميني: "الشيطان الأكبر".

ولم تكن الأهداف الإصلاحية الثلاثة للأفغاني دائماً متسقة مع بعضها بعضا. فعلى سبيل المثال، تطلب السعي نحو توحيد الدول الإسلامية المستقلة أن يتعاون الأفغاني مع حكام تلك الدول، بينما تطلب السعي نحو إصلاح النظم السياسية في الدول الإسلامية أن ينبه الأفغاني الجماهير المسلمة إلى فساد حكامها. وكذلك فإن السعي نحو تحرير البلاد الإسلامية المحتلة تطلب أن يتعاون الأفغاني مع حكام الدول الإسلامية المستقلة وأن يعبأ الجماهير المسلمة ضد الاستعمار تحت راية الخلافة الإسلامية العثمانية. ولذلك كان على الأفغاني في كثير من الأحيان بعد توقف مجلة العروة الوثقى عن الصدور أن يفاضل بين أهدافه الثلاثة وأن يعدل وسائل تحقيقها. وغالباً ما اختار الأفغاني في هذه المرحلة من مشروعه الإصلاحي السياسي أن يتعاون مع الحكام المسلمين ليس فقط من أجل توحيد بلادهم والمساعدة عل تحرير البلاد المسلمة المستعمرة بل وأيضاً من أجل إقامة دول إسلامية نموذجية في البلاد التي يحكمونـ ها.

ومع ذلك فإن خبرة الأفغاني في التعامل مع حكام إيران والدولة العثمانية تشير إلى عدم جدوى هذا الأسلوب في تحقيق أي من أهدافه الإصلاحية الثلاثة. فحين اختار

[24] الأفغاني، جمال الدين. مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 339-345.
[25] عمارة، محمد. مرجع سابق، ص 110-111.

الأفغاني إيران لتكون بؤرة مشروعه الإصلاحي السياسي وانتقل للإقامة فيها في الفترة من 1889 إلى 1891 لم يسع للإطاحة بالشاه ناصر الدين كما سعى من قبل في مصر للإطاحة بالخديوي إسماعيل، وإنما حاول إقناع الشاه الإيراني بمزايا إقامة نظام سياسي يرتكز على دستور إسلامي ومجلس نيابي منتخب شعبياً،[26] كما دعا الفرس والأفغان لإقامة وحدة بينهما.[27] إلا أن العلاقة بين الأفغاني والشاه وصلت إلى نـهاية مأساوية، إذ خلص الأفغاني إلى أن الشاه يتلاعب به لتحقيق مصالحه الشخصية، وأنه مرحب بالنفوذ المتزايد للشركات البريطانية في بلاده. ولذلك تحول الأفغاني ضد الشاه، فقام الشاه بطرد الأفغاني من البلاد بطريقة مهينة للغاية ظل الأفغاني يتذكرها بألم وغضب ومرارة حتى وفاته.[28] وفي المقابل نجح الأفغاني في إقناع المرجع الشيعي الأعلى الملا الشيرازي بإصدار فتوى بتحريم التعامل مع شركة التبغ البريطانية ذات الامتيازات الخاصة في إيران.[29] وبالفعل أصدر الملا تلك الفتوى، وكانت استجابة الشعب الإيراني لها شبه إجماعية. وأخيراً فقد اغتيل الشاه ناصر الدين على يد رجل يعتقَد أنه من المتأثرين بالأفغاني.[30]

وقد أعاد الأفغاني النظر في اختيار الدولة التي يجب أن تكون بؤرة مشروعه الإصلاحي السياسي، إذ رأى أن الدولة العثمانية هي الأصلح لهذا الغرض. وكان تقدير الأفغاني للدولة العثمانية يرجع إلى عدة أسباب. فقد اعتبرها الأفغاني أقوى الدول الإسلامية المستقلة آنذاك وأكثرها ندية للدول الأوروبية، وبالتالي فهي الأقدر على حماية الإسلام وتوحيد بلاده ومواجهة الاستعمار في أراضيه.[31] كما أعلن الأفغاني ذات مرة مبايعته للسلطان عبد الحميد خليفة للمسلمين، وذلك على أمل أن يمارس السلطان نفوذه على

---

[26] الأفغاني، جمال الدين. مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 283-285.

[27] المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 265-271.

[28] عمارة، محمد. مرجع سابق، ص 76-77.

[29] انظر نص الرسالة التي وجهها جمال الدين الأفغاني إلى كبار علماء الشيعة حول إصدار هذه الفتوى في: جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 272-276.

[30] عمارة، محمد. مرجع سابق، ص 28-29.

[31] الأفغاني، جمال الدين. مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 16-19.

جميع المسلمين من أجل تحقيق الإصلاح المنشود.[32] وقد وصف الأفغاني السلطان ذات مرة بأنه حاكم ذكي وشجاع يسعى لإقامة جامعة تضم البلاد الإسلامية المستقلة.[33]

ولذلك انتهز الأفغاني دعوة السلطان له لمناقشة بعض القضايا السياسية في الآستانة فأجاب الدعوة وشجع السلطان على إصلاح الدولة العثمانية سياسياً[34] وتبني فكرة الجامعة الإسلامية كسياسة رسمية في علاقاتـها الخارجية.[35] إلا أن السلطان انتهز بدوره زيارة الأفغاني للآستانة ففرض عليه الإقامة الجبرية في أحد القصور السلطانية مخافة إثارته للجماهير، ولم يسمح له بالسفر مرة أخرى. أما الأفغاني فقد أصابه الإحباط من خداع السلطان له وتلاعبه به وعدم رغبته في إقامة نظام سياسي دستوري قائم على الشورى وعدم جديته في إقامة جامعة إسلامية. ولذلك تحول الأفغاني ضد السلطان وانتقده بشدة وأعلن براءته من مبايعته خليفة للمسلمين لأنه لم يعد في نظر الأفغاني يستحق ذلك اللقب.[36]

قد تبدو المحصلة النهائية لحركة الأفغاني نحو الإصلاح السياسي غير مشجعة، إذ لم يتحقق في حياته أي من أهدافه الثلاثة: فلم تبنى دولة إسلامية نموذجية في مصر أو إيران أو الدولة العثمانية، ولم تتحرر أي من البلاد الإسلامية المستعمرة من الحكم الأجنبي، ولم تنشأ جامعة إسلامية تضم الدول الإسلامية المستقلة. ورغم أننا لسنا في مجال تقويم تجربة الأفغاني في الإصلاح السياسي، إلا أننا نشير باختصار إلى النجاح الكبير الذي حققه الأفغاني في موضعين. فهو أولاً أيقظ قطاعاً كبيراً من الأمة الإسلامية فأصبحت واعية بحقوقها ومسئولياتـها من جانب وفساد النظم السياسية القائمة آنذاك من جانب آخر. فنجاح الأفغاني بين الجماهير المسلمة كان أكبر من نجاحه بين حكام المسلمين. فبعد أربعين عاماً من طرد الأفغاني من مصر اندلعت فيها ثورة شعبية كبرى ضد الاستعمار البريطاني قادها أحد تلاميذ الأفغاني هو سعد زغلول. واعتبر الشيخ رشيد رضا بحق أن هذه الثورة

---

32 المرجع السابق، الجزء الأول، ص 44، 79.

33 المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 21-22.

34 عمارة، محمد. مرجع سابق، ص 80.

35 الأفغاني، جمال الدين. مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 21.

36 عمارة، محمد. مرجع سابق، ص 82-83.

كانت من ثمار الأفكار التي بثها الأفغاني في مصر.[37] وثانياً طرح الأفغاني بدائل لتحقيق الإصلاح السياسي الإسلامي سواء في مجال إقامة نظم سياسية ترتكز على الدستور والشورى، أو في مجال تحرير البلاد الإسلامية من الاستعمار وتوحيدها تحت راية الجامعة الإسلامية. ومن ثم فقد استفاد من تجربته الرائدة من جاء بعده من المصلحين المسلمين. بل إن المشروع الإصلاحي السياسي الذي دعا إليه الشيخ رشيد رضا وجاهد في سبيل تحقيقه كان من ثمرات دعوة الأفغاني للإصلاح السياسي، وهو ما سننتقل إليه الآن.

ثانياً: الإصلاح السياسي عند رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية

لماذا ينظر للشيخ رشيد رضا على أنه تلميذ الإمام محمد عبده دون السيد جمال الدين الأفغاني؟ ثلاثة عوامل قد تساعد في تفسير ذلك. فأولاً لم يسبق لرشيد رضا أن التقى الأفغاني لقاءً شخصياً. وثانياً فإن رشيد رضا لم يعتبر نفسه تلميذاً للأفغاني بينما ردد كثيراً أنه الوريث الفكري لعبده. ففي كتابه "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده" كما في سيرته الذاتية اللذين دونـهما قبل فترة قصيرة من وفاته أكد رشيد رضا أنه كان لعبده كالمريد الصوفي لشيخه، وذلك مع فرق واحد هو أن رضا كان يصر على فهم تعاليم عبده ويتبع منها ما يعتقد صوابه.[38] وثالثاً فإنه عادة ما ينظر إلى رشيد رضا على أنه داعية للإصلاح الديني والتربوي على نحو ما كان عليه الإمام محمد عبده، وليس داعية للإصلاح السياسي على نحو ما كان عليه السيد جمال الدين الأفغاني.

إلا أن كلاً من هذه العوامل يمكن الرد عليه بما يدحضه. فأولاً صحيح أن رشيد رضا لم يلق الأفغاني شخصياً، ولكن ليس من الضروري أن يلق التلميذ معلمه شخصياً لكي يتأثر بأفكاره وتعاليمه. ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك في العصر الحديث هو علاقة الزعيم الشيوعي الروسي لينين بالمفكر الشيوعي الألماني كارل ماركس. فبينما لم يلتق لينين

---

37 رضا، محمد رشيد. الرحلة السورية الثانية: 3، في: يوسف إيبش (محقق)، **رحلات الإمام محمد رشيد رضا** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979)

38 انظر:

Busool, Assad Nimer. op. cit., pp. 82-83.

بماركس قط فإنه ما من شك في أن لينين كان زعيماً ماركسياً. ولا تقلل من ماركسية لينين إسهاماته الخاصة في الفكر والحركة الشيوعيتين. ومن جانب آخر، فرغم أن رضا لم يلق الأفغاني شخصياً، إلا أنه قد بعث إليه برسالة مثنياً على أفكاره وجهوده الإصلاحية وسائلاً إياه أن يقبله في طائفة مريديه. إلا أن الأفغاني لم يتمكن من الرد على تلك الرسالة، إذ كان آنذاك في سجنه الذهبي في الآستانة محروماً من استعمال القلم والحبر والورق مخافة إثارته للجماهير ضد حكامها.[39]

وثانياً، رغم أن رضا لم يعتبر نفسه تلميذاً مباشراً للأفغاني، فإن إعجابه بالأفغاني واضح جلي. فكثيراً ما امتدح رضا الأفغاني واصفاً إياه بحكيم الشرق وموقظه. كما أنه فضله ذات مرة ضمنياً على معلمه المباشر محمد عبده، حيث لقب الأفغاني بالمعلم الأول ولقب عبده بالمعلم الثاني. وربما أهم من ذلك وذاك هو ما صرح به رضا من أن خطته الأصلية كانت اللحاق بالأفغاني واتباعه، وأنه لم يفكر في الهجرة إلى مصر لمصاحبة عبده إلا بعد فشل خطته الأصلية بوفاة الأفغاني. بل إنه صرح أيضاً بأن أحد دوافعه للحاق بعبده كانت رغبته في الاستفادة من خبرة عبده مع الأفغاني.[40] فلو أن رشيد رضا التحق بالأفغاني، أو لو أن الأفغاني رد على رسالة رشيد رضا رداً إيجابياً، لكان من المحتمل أن تتغير حياته جذرياً وأن تتخذ مساراً غير الذي أخذته بالفعل، ولكانت حجتنا في هذه الورقة غير موضع شك أو جدل.

إذن كان رضا معجباً بالأفغاني، فهل كان عضواً في تنظيمه السري "العروة الوثقى"؟ في الواقع لا يوجد دليل على ذلك، ولكن ما تتعدد أدلته هو أن رضا كان متأثراً بأفكار الأفغاني كما عرضها في مجلته "العروة الوثقى". فرضا لم يكن فقط حريصاً على اقتناء ا لة وشغوفاً بقراءة جميع أعدادها، بل إنه نسخ كثيراً من مقالاتـها وسعى لنشرها بين الناس في بلدته بالشام رغم الحظر الذي فرضته السلطات العثمانية على ا لة.[41] وقد أكد رضا

[39] المراكشي، محمد صالح. **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898-1935** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983) ص 36.

[40] رضا، محمد رشيد. الرحلة السورية الثانية: تمهيد، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص 211

[41] لمزيد من التفاصيل حول تأثر رشيد رضا بمجلة العروة الوثقى انظر: إبراهيم أحمد العدوي، **رشيد رضا: الإمام المجاهد** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.) ص 60-86.

لاحقاً في مجلته "المنار" أن مجلة العروة الوثقى كانت تعمل فيه عمل السحر،[42] وأنـها غيرت مجرى حياته.[43] كما أعاد رضا نشر كثير من مقالاتـها في "المنار" تحت عنوان "المقالات الجمالية".[44]

وثالثاً فإن رضا كان مفكراً سياسياً من الدرجة الأولى ومحترفاً للعمل السياسي من أجل الإصلاح تماماً كما كان مصلحاً دينياً وتربوياً. فقد وضع رضا رسالة في إحياء الخلافة على أساس إسلامي أصيل يتناسب مع حالة العالم الإسلامي في العصر الحديث.[45] وقد تناولت الرسالة موضوعين أحدهما نظري والآخر عملي. فأما شقها النظري فقد اعتِبر أفضل ما كتب في النظرية الإسلامية للحكم من حيث التأصيل والتنظيم منذ الكتاب الذي وضعه الماوردي في "الحكام السلطانية" في القرن الرابع الهجري.[46] وأما الشق العملي فقد تناول المشكلات التي ظهرت في أعقاب الحرب العالمية الأولى والتي أثرت في مصير الخلافة. وكسياسي محترف ساهم رضا في إنشاء عدة تنظيمات سياسية وقيادتـها، كما دعا إلى إصلاح سياسي على أساس إسلامي في الدولة العثمانية والجزيرة العربية وسوريا وجاهد من أجل تحقيق ذلك الإصلاح. ويبدو أن عدم نجاح المشروع الإصلاحي السياسي لرشيد رضا ظاهرياً ساهم في التقليل من شأن أفكار رضا وجهوده من أجل الإصلاح السياسي.

1. موقف أستاذ رشيد رضا من الإصلاح السياسي

لم يكن رشيد رضا من الدعاة الأوائل لفكرة الجامعة الإسلامية، كما أنه لم يلتق بأول المتحمسين للدعوة إليها وهو الأفغاني. فقد وصلت فكرة الجامعة الإسلامية إلى رشيد رضا

---

42 السلمان، محمد عبد الله. **رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب** (الكويت: مكتبة المعلا، 1988) ص 202-208.

43 الجندي، أنور. **تاريخ الصحافة الإسلامية**، الجزء الأول: المنار (القاهرة: دار الأنصار، 1983) ص 25-28.

44 المرجع السابق، ص 215؛ أحمد فهد بركات الشوابكة، **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية** (عمان: دار عمار، 1989) ص 21.

45 رضا، محمد رشيد. **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1994).

46 انظر:

Assad Nimer Busool, op. cit., pp. 6-7.

عن طريق مجلة العروة الوثقى وبعض المصلحين الذين تلقوا الفكرة من الأفغاني ومن بينهم عبد الرحمن الكواكبي. ولكن النهاية غير المشجعة لمشروع الأفغاني في الإصلاح السياسي ربما أحبطت تفكير رضا المبكر في ذلك الإصلاح. إلا أن أشد ما أثر في موقف رضا من العمل السياسي في بداية مشروعه الإصلاحي كان توجيه أستاذه محمد عبده له نحو الجهاد من أجل الإصلاح الديني والتربوي دون السياسي. وفي الواقع فإن آراء محمد عبده لم تكن تشجع على ممارسة العمل السياسي على الإطلاق، وهذا ما ميز حركته الإصلاحية عن حركة أستاذه الأفغاني.

ولعل أهم ما ميز بين الحركتين هو تباين مواقفهما من الإصلاح الدستوري والتحرر من الاستعمار والوحدة الإسلامية. فعقب رحيل الأفغاني عن مصر وتولي عبده رئاسة تحرير صحيفة "الوقائع المصرية" الرسمية، كتب عبده فيها منتقداً الدعوة إلى الإصلاح الدستوري. إذ رأى عبده أن الشعب المصري - الذي كان قد اعتمد عليه الأفغاني سابقاً لإقامة دولة إسلامية نموذجية - لم يكن على درجة كافية من التعليم والنضج تسمح بإقامة نظام حكم دستوري.[47] ورغم أن عبده أعاد النظر في ذلك الرأي أثناء الثورة العرابية (1881-1882)، حيث رأى أن الشعب المصري قد أصبح مؤهلاً للحكم الدستوري ومن ثم تعاون عبده مع زعماء الثورة، إلا أن أفكاره لم تبلغ درجة ثورية أفكار القادة العسكريين والزعماء الشعبيين للثورة.[48] وعلى أية حال فإن عبده عاد إلى أفكاره القديمة المرغبة عن الإصلاح السياسي بعد فشل الثورة العرابية والاحتلال البريطاني لمصر. إذ خلص إلى أن الشرق لا ينهض به إلا مستبد عادل،[49] وهي الفكرة التي انتقدها الأفغاني بشدة، إذ رأى أن القائد يجب أن يكون عادلاً وقوياً وليس مستبداً.[50]

وبالمثل فقد تخلى عبده عن أفكار أستاذه الأفغاني حول محاربة الاستعمار والدعوة إلى الوحدة الإسلامية، وذلك بعد أن سمحت له سلطات الاحتلال البريطاني بالعودة إلى مصر

---

[47] عمارة، محمد. **الإمام محمد عبده: مجدد الدنيا بتجديد الدين** (بيروت: دار الشروق، 1988) ص 187-189.

[48] عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**، تقديم وتحقيق محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، 1993) الجزء الأول، ص 55-57.

[49] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 845-846.

[50] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 87؛ جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 329.

من منفاه في بيروت شريطة عدم قيامه بأي نشاط سياسي.[51] ولذلك لم يتعاون عبده قط مع الحركة الوطنية المصرية التي كانت تناضل في ذلك الوقت من أجل تحرير مصر من الاحتلال البريطاني. بل إن عبده اعتبر الزعيم الوطني مصطفى كامل مجرد محرض على إثارة الجماهير.[52] وقد بلغ رفض عبده تحدي سلطات الاحتلال البريطاني حد أنه رأى أن على المصريين الاهتمام بالإصلاح التربوي دون السياسي حتى لو أدى ذلك إلى انتظارهم قروناً قبل تحرير بلادهم من الاستعمار.[53] وبالطبع فقد كان هذا الموقف مبعث اطمئنان ورضا سلطات الاحتلال، حتى أنـها قبلت تعيين عبده مفتياً للديار المصرية (1899-1905) وأيدته في صراعه مع مشايخ الأزهر ذوي الاتجاه المحافظ الذين اعتبرهم عبده أحد أخطر معوقات الإصلاح الديني والتربوي. وفي الواقع فإن موقف عبده المهادن للاستعمار لصالح تحقيق الإصلاح الديني والتربوي لم يكن متعلقاً فقط بمصر، بل كان موقفاً مبدئيا. إذ نصح عبده الشعبين التونسي والجزائري بالاهتمام بالإصلاح الديني والتربوي وعدم الانخراط في العمل السياسي أو الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي.[54]

أما عن موقف عبده من فكرة الجامعة الإسلامية، فلا يعرف عن عبده أنه طور نظرية أو برنامجاً للوحدة الإسلامية على غرار ما فعل الأفغاني مثلاً، إلا أنه رأى أن المسلمين لم يعد لهم إمام إلا القرآن،[55] وهى فكرة قد تقترب قليلاً من اقتراح الأفغاني إقامة جامعة إسلامية على أساس التزام جميع الدول الإسلامية بالقيم والشريعة المستمدة من القرآن والسنة. كما لا يعرف عن عبده أنه عمل على إنجاز فكرة الجامعة الإسلامية بعد أن فارق أستاذه الأفغاني نتيجة انـهيار تنظيم العروة الوثقى وتوقف مجلته عن الصدور.[56] وكذلك فإن رؤية عبده للدولة العثمانية تبدو مضطربة. فبينما كان يمتدحها ويمتدح سلطانـها عبد الحميد حين يكون في أقاليمها، على نحو ما فعل حين كان منفياً في بيروت وحين زار

[51] عبده، محمد. مرجع سابق، الجزء الأول، ص 32.

[52] المرجع السابق، الجزء الأول ص 95.

[53] عمارة، محمد. عبده، الإمام محمد. مرجع سابق، ص 207.

[54] عبده، محمد. مرجع سابق، الجزء الأول، ص 91-92.

[55] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 865.

[56] حول دور محمد عبده في تنظيم العروة الوثقى ومجلتها انظر: محمد عبده، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 659-712.

الآستانة عام 1903،[57] فإنه ذكر لرشيد رضا في مصر أنه يمقت الدولة العثمانية وسلطانـها الذي وصفه بالجبن والفشل.[58]

ولعل الاختلاف الكبير بين الآراء الإصلاحية لكل من الأفغاني وعبده يتضح أكثر بذكر الحادثة التالية. فبينما كان الأفغاني وعبده في باريس لقيادة تنظيم العروة الوثقى وإصدار مجلته اقترح عبده على الأفغاني اعتزال العمل السياسي وأن يرحلا إلى منطقة نائية لا تصل إليها يد الاستبداد أو الاستعمار، وذلك لتعليم مجموعة منتقاة من نابغة النشء المسلم وإعدادهم لقيادة بلادهم ومجتمعاتـهم نحو الإصلاح. وقد رفض الأفغاني هذه الفكرة كلياً وقال لعبده "إنما أنت مثبط."[59]

ورغم أن رشيد رضا التزم في بداية جهاده في مصر من أجل الإصلاح بآراء عبده غير المشجعة على العمل السياسي، إلا أن ذلك الالتزام لم يدم طويلاً ولم يستمر عقب وفاة عبده عام 1905. إذ سعى رضا إلى الجمع بين الآراء الإصلاحية لأستاذيه الأفغاني وعبده، وذلك بالعمل في سبيل الإصلاح الديني والتربوي والسياسي. ولعل أهم ما سعى رضا لتحقيقه من مشروع الأفغاني للإصلاح السياسي هو محاولة بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية.

نحو دولة إسلامية نموذجية دولة عثمانية على أساس إسلامي دستوري

يعود انخراط رشيد رضا في العمل السياسي إلى ما قبل وفاة أستاذه محمد عبده، بل إلى ما قبل هجرته من سوريا إلى مصر. إذ كانت هذه الهجرة ذاتـها حركة سياسية قصد بها رضا الخروج من قبضة الحكم العثماني التسلطي في سوريا واستغلال مناخ الحرية النسبي في مصر للتعبير عن أفكاره الإصلاحية.[60] إلا أن النشاط السياسي لم يكن من أولويات رضا في ذلك الوقت، إذ كان معنياً بإصلاح ذاته قبل إصلاح مجتمعه وبلده.[61] كما أن آراء

[57] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 873-875؛ محمد عمارة، الإمام محمد عبده ...، مرجع سابق، ص 116-124.

[58] عبده، محمد. مرجع سابق، الجزء الأول، ص 863-864، 871.

[59] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 73.

[60] السلمان، محمد عبد الله. مرجع سابق، ص 257-258.

[61] انظر:

عبده غير المشجعة على الإصلاح السياسي أثرت في رؤية رضا الإصلاحية في فترة مبكرة من إقامته بمصر. فقد وافق عبده على أن يكون مرشداً للمجلة التي عزم رضا على تأسيسها شريطة ألا تلتزم بموقف سياسي أو تتعرض لقضايا سياسية.[62] ورغم أن رضا قد وافق على مضض على تلك الشروط،[63] إلا أنه لم يلتزم ا حرفياً. فقد تعرض لمناقشة بعض القضايا السياسية المتعلقة بالدولة العثمانية في الأعداد الأولى من "المنار". إذ دافع عن الدولة وانتقد أعداءها،[64] كما دعا إلى إصلاح إدارتـها.[65] ولعل أبرز الأعمال السياسية التي نشرها رضا في "المنار" في سنواتـها الأولى هو كتاب "أم القرى" الذي دعا فيه عبد الرحمن الكواكبي إلى إصلاح سياسي جذري في العالم الإسلامي، رغم أن رضا لم ينشر بعض فقرات الكتاب التي اعتبرها مسيئة للدولة العثمانية.[66]

وفي الواقع فإن تأسيس مجلة "المنار" في حد ذاته لدليل على تأثر رضا بأفكار الأفغاني الإصلاحية وحركته السياسية. فقد ذكر رضا أنه أنشأ "المنار" لكي تخلف "العروة الوثقى" وتنشر رسالتها، وخاصة فيما يتعلق بالجامعة الإسلامية.[67] فإلى أي حد نجحت "المنار" في هذا الشأن؟ وإلى أي حد كانت "المنار" تشبه "العروة الوثقى"؟ فبينما عبرت "العروة الوثقى" عن أفكار الأفغاني بكلمات عبده، عبرت "المنار" في سنواتـها الأولى عن أفكار عبده بكلمات رضا. وكما كان من المحتمل أن يغير عبده من وجهة "العروة الوثقى" نحو التركيز على الإصلاح الديني والتربوي دون السياسي لو أنه واصل إصدار ا لة بعد فراق الأفغاني ولاسيما بعد عودته إلى مصر، فإن رشيد رضا قد غير بالفعل من وجهة "المنار" بعد وفاة عبده لكي تصبح أكثر اهتماماً بالإصلاح السياسي. وقد كانت ا لتان سلفيتي ال عة، بمعنى أنـهما حرصتا على تدعيم حججهما بأسانيد من القرآن والسنة.[68] كما

Assad Nimer Busool, op. cit., pp. 37-39.

62 المرجع السابق، ص 70؛ أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 313.

63 الشوابكة، أحمد. مرجع سابق، ص 158.

64 المراكشي، محمد صالح. مرجع سابق، ص 109-117.

65 الشوابكة، أحمد. مرجع سابق، ص 187-188.

66 المراكشي، محمد صالح. مرجع سابق، ص 115.

67 السلمان، محمد عبد الله. مرجع سابق، ص 272.

68 المرجع السابق، ص 296-308؛ محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص 85-86.

كانت كلتاهما حرباً على التقليد الأعمى الذي كان متفشياً بين المسلمين، إذ دعتا إلى فتح باب الاجتهاد بل ومارستاه بالفعل في المسائل الفقهية التي تعرضتا إليها.

وبينما هاجمت "العروة الوثقى" قوة استعمارية بعينها هي بريطانيا، أدانت "المنار" الاحتلال الأجنبي لأقاليم مسلمة بعينها وهي الولايات العربية في الدولة العثمانية.[69] وكما كان مقر "العروة الوثقى" بعيداً عن أيدي أعدائها السياسيين وهم بريطانيا وبدرجة أقل حكام المسلمين، فإن مقر "المنار" كان بعيداً أيضاً عن أيدي أعدائها السياسيين وهم الحكومة العثمانية وبعض حكام العرب. وبينما حظِرت "العروة الوثقى" في البلاد الإسلامية الخاضعة للاحتلال البريطاني وفي الدولة العثمانية، فإن "المنار" حظِرت أيضاً في الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني.[70] ومع ذلك فقد تمتعت كل من ا لمتين بنفوذ واسع وتأثير كبير في معظم البلاد الإسلامية، وأسست كل منهما مدرسة فكرية وحركة إصلاحية.[71]

2. إصلاح الحكومة المركزية العثمانية

عندما توفى الإمام محمد عبده كان رضا قد بلور بالفعل رؤية للإصلاح السياسي في الدولة العثمانية وإقامة دولة إسلامية نموذجية فيها. فقد دعا رضا مثلما دعا الأفغاني من قبل إلى إقامة نظام سياسي إسلامي دستوري يلتزم بمبادئ الشورى والعدل والحرية، يشارك فيه الشعب في الحياة السياسية، ويلتزم فيه السلطان باستشارة زعماء الشعب وممثليه وتخضع الحكومة لمساءلتهم.[72] وبعبارة أخرى، فإن رضا رأى أن النظام السياسي الفاسد في الدولة العثمانية هو الأولى بالإصلاح.

وقبل الانقلاب العثماني الأول عام 1908 تشا ت أساليب رضا في الدعوة إلى ذلك الإصلاح السياسي إلى حد كبير مع الأساليب التي اتبعها الأفغاني من قبل لتحقيق ذات الغاية. فقد فضل رضا استخدام وسائل الإعلام وقيادة أنشطة سرية لإنجاز هدفه. إذ

---

69 المراكشي، محمد صالح. مرجع سابق، ص 174.

70 رضا، محمد رشيد. الرحلة السورية: تمهيد، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص 212.

71 حول أثر المنار في مصر والهند واستانبول انظر: أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 157-179.

72 المرجع السابق، ص 188.

خصص رضا أولاً مساحة متزايدة من مجلته "المنار" لمناقشة قضايا الإصلاح السياسي في الدولة العثمانية. وعمل ثانياً مع غيره من الرعايا العثمانيين في مصر لإنشاء منظمة سرية هي جمعية الشورى العثمانية، التي ضمت ممثلين عن معظم الجماعات العرقية والدينية في الدولة العثمانية، وكانت نشطة في الدعوة إلى إصلاح الدولة العثمانية في مصر وبعض الولايات العثمانية وبعض الدول الغربية. وقد ترأس رشيد رضا هذه الجمعية عام1906.[73] وكانت الجمعية تشبه إلى حد كبير الحزب الوطني الحر الذي أنشأه الأفغاني في مصر قبل ترحيله منها، وذلك مع فرق بنيوي واحد هو أن مقر جمعية الشورى العثمانية كان في إقليم لا يخضع للحكم العثماني فعلياً.

وبينما فشل الحزب الوطني الحر في تحقيق الإصلاح السياسي الجذري الذي كان ينشده، والذي كان يشمل إقامة نظام جمهوري في مصر، تحقق جزئياً الهدف الإصلاحي الأكثر اعتدالاً الذي كانت تسعى إليه جمعية الشورى العثمانية حين أُجبِر السلطان عبد الحميد الثاني عام 1908 على إعادة العمل بالدستور العثماني الذي كان قد عطله قبل ثلاثة عقود من الزمان. وفي الواقع فلم تكن جمعية الشورى العثمانية ذات التوجه الإسلامي هي التي قامت بالدور الرئيس في إجبار السلطان على ذلك، بل أجبرته لجنة الاتحاد والترقي ذات التوجه الغربي والأيديولوجية القومية التركية على إحداث ذلك التغيير، رغم تأكيد رشيد رضا أن جمعيته ساهمت في ذلك التغيير.[74] وفي البداية لم يعِر رضا اهتماماً كبيراً لاختلاف التوجه بين جمعيته ولجنة الاتحاد والترقي، فرحب بالتغييرات السياسية التي فرضتها اللجنة.

وبتحقيق ذلك الهدف، أي إعادة العمل بالدستور، انحلت جمعية الشورى العثمانية وانضم كثير من أعضائها إلى لجنة الاتحاد والترقي. أما رضا فقد عدل بعض أساليبه في العمل على إقامة دولة إسلامية عثمانية نموذجية. فبينما استمر في استخدام مجلته كمنبر للدعوة إلى الإصلاح السياسي، قام رضا لأول مرة منذ وصوله مصر بزيارة وطنه سوريا

---

73 لمزيد من التفاصيل حول جمعية الشورى العثمانية انظر: المرجع السابق، ص 232-234؛ وانظر أيضاً:

Busool, Assad Nimer. op. cit., pp. 87-90.

74 انظر:

Busool, Assad Nimer. op. cit., pp. 92-93.

حيث ألقى عدة خطب في منتديات سياسية وثقافية واجتماعية حاثاً أهالي الشام على دعم الحكومة العثمانية الجديدة والمشاركة في الإصلاح السياسي.[75] وهنا يجب أن نشير إلى أن رشيد رضا كان خطيباً مفَوهاً تماماً كما كان الأفغاني. كما شرع رضا في التعاون مع الحكومة العثمانية الجديدة لتحقيق ما ظنه هدفاً مشتركاً. وعلى خلاف الأفغاني الذي اضطر للتعاون مع السلطان العثماني عبد الحميد الثاني ذي النزعة المحافظة، فقد تعاون رضا مع حكومة ظنها أكثر انفتاحاً للإصلاح الإسلامي رغم توجهها القومي. ولذلك زار رضا الآستانة وقضى فيها عاماً كاملاً (1909-1910) يناقش مشروعين إصلاحيين: الأول هو إنشاء "مدرسة الدعوة والإرشاد"، والثاني هو جسر الفجوة بين العرب والأتراك التي أحدثتها سياسة التتريك في عهد السلطان عبد الحميد الثاني. وخلال هذه الزيارة التقى رضا بكبار المسئولين في الحكومة العثمانية الجديدة ولجنة الاتحاد والترقي، ومن بينهم الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) وشيخ الإسلام (مفتي الديار) وبعض كبار الضباط.[76]

ومع ذلك فقد كانت الحكومة العثمانية الجديدة شديدة الالتزام بالمبادئ القومية التركية على نحوٍ أصم آذانـها عن الاستماع إلى مقترحات رضا حول الإصلاح الإسلامي. فقد كانت سياساتـها قائمة على إعلاء العنصر التركي والحط من شأن العناصر العثمانية الأخرى. فبدلاً من إصلاح ما أفسدته سياسة السلطان عبد الحميد الثاني، تمادت الحكومة الجديدة في سياسة تتريك الشعوب العثمانية غير التركية، بل واتخذت في هذا السبيل خطوات غير مسبوقة، مثل إعلان اللغة التركية لغة رسمية وحيدة في أرجاء السلطنة العثمانية كافة وفي مجالات الحياة العامة من تعليم وإعلام وقضاء وغير ذلك. كما سعت الحكومة الجديدة إلى تقوية روابط الدولة العثمانية بالشعوب التركية في وسط آسيا غير الخاضعة للسيادة العثمانية، وذلك من أجل إقامة جامعة طورانية تضم جميع الأتراك.[77] وفي المقابل فإن الحكومة الجديدة لم تـهتم بمصالح الشعوب العثمانية غير التركية ولم تبالِ

---

[75] لمزيد من التفاصيل حول هذه الرحلة انظر: محمد رشيد رضا، سياحة صاحب المنار في سوريا، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص 9-53.

[76] لمزيد من التفاصيل حول هذه الرحلة انظر: محمد رشيد رضا، رحلة إلى استانبول، في: المرجع السابق، ص 55-57؛ وانظر أيضاً:

Busool, Assad Nimer. op. cit., pp. 142-147.

[77] انظر:

Busool, Assad Nimer. op. cit., pp. 142-147.

بالأخطار التي كانوا يتعرضون لها من الخارج. ولعل أوضح مثال على ذلك هو انسحاب الوحدات العسكرية العثمانية من ليبيا دون قتال يذكر فور غزو الطاليان لها عام 1911.[78]

3. نحو جامعة إسلامية: جامعة عثمانية إسلامية الأساس والوجهة

عارض رضا بشدة سياسات الحكومة العثمانية الجديدة التي تميز بين الرعايا العثمانيين، وهاجم بعنف لجنة الاتحاد والترقي التي تحكم البلاد، إذ رأى رضا أن تلك السياسات تـهدد وحدة الدولة العثمانية المتعددة الأعراق.[79] وقد أدان رضا على وجه خاص السياسات المعادية للعرب واللغة العربية والتي زرعت العداوة والبغضاء بين أكبر شعبين عثمانيين وأهمهما، أي العرب والأتراك.[80] وكان على رضا أن يختار بين هدفين لحركته الإصلاحية السياسية في تلك المرحلة: الأول هو إقامة نظام سياسي إسلامي بإصلاح الحكومة العثمانية المركزية، والثاني هو حماية الدولة العثمانية من انـهيار متوقع بإصلاح هيكل الدولة ذاته. وقد اختار رضا الهدف الثاني.

رأى رضا أن الصدع المتزايد بين العثمانيين لا يرأبه إلا إقامة جامعة عثمانية حقيقية. فبينما خضعت للدولة العثمانية جماعات عرقية ودينية مختلفة لا يجمعها سوى الرابطة العثمانية، فإن هذه الرابطة لم تكن تعني في الواقع أكثر من الخضوع لحكم سلاطين آل عثمان. أما رشيد رضا فقد رأى أن الدولة العثمانية يجب أن تصبح وطناً لجميع الشعوب المنضوية تحت لوائها بغض النظر عن أعراقها وأديانـها، ومن ثم يصبح لدى رعاياها هوية وطنية عثمانية لا تتعلق بشخص حاكمها، وتتمتع جميع شعو ا بحقوق وواجبات متساوية. وهذا لا يمنع أن تظل الدولة العثمانية دولة الخلافة الإسلامية وأن يظل السلطان العثماني خليفةً لجميع المسلمين عثمانيين وغير عثمانيين.[81] كما لا يتعارض ذلك مع إقامة النظام السياسي العثماني على أساس المبادئ الإسلامية في الحكم.[82] وبعبارة أخرى، فإن فكرة

---

78 المراكشي، محمد صالح. مرجع سابق، ص 122-123.

79 انظر:

Busool, Assad Nimer. op. cit., pp. 149-154.

80 المرجع السابق، ص 163-164.

81 المرجع السابق، ص 142.

82 السلمان، محمد عبد الله. مرجع سابق، ص 493.

الجامعة العثمانية كانت تعني صبغ الهوية العثمانية بالصبغة الوطنية والمساواة بين جميع الشعوب العثمانية دون أن تصبح الدولة العثمانية دولة قومية تـهتم فقط برعاياها أو علمانية لا تلتزم بالإسلام. ويبدو أن هذه الفكرة كانت حلاً وسطاً بين الأيديولوجية القومية التي ابتدعتها الأوروبيون والعلاقة الإسلامية الفريدة بين الأمة وقيادتـها ممثلة في مؤسسة الخلافة.

ولكن لماذا كانت فكرة رشيد رضا عن الجامعة الإسلامية محدودة بالدولة العثمانية، وذلك على خلاف أستاذه الأفغاني؟ في الواقع فإن رضا سعى إلى جسر الفجوة بين المسلمين السنة والشيعة، وكذلك بين المدارس الفكرية والفقهية السنية المختلفة، وذلك بالدعوة إلى فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل لفهم الدين.[83] إلا أن الهدف الرئيس لفكرته عن الجامعة الإسلامية كان بالفعل هو إصلاح علاقة العرب والأتراك في إطار الدولة العثمانية.[84] وربما يعود ذلك إلى عدة أسباب. فأولاً كان رضا عثماني الوجهة سياسياً،[85] إذ كان يعتبر الدولة العثمانية دولة الخلافة الإسلامية، برغم انتقاده حكامها لعدم التزامهم بالمبادئ الإسلامية في الحكم.[86] وثانياً لم ينس رضا أبداً هويته الأصلية، وهي أنه سوري عربي عثماني. فرغم أنه قضى معظم حياته في مصر التي كانت قد خرجت بالفعل من أيدي العثمانيين، إلا أن انخراطه في الحياة السياسية العثمانية والعربية والسورية فاق بكثير انخراطه في الحياة السياسية المصرية.

وثالثاً فإن رضا كان أشد تأثراً بأستاذه عبده من أستاذه الأفغاني فيما يتعلق بالموقف من الاستعمار. فرغم مقته للاستعمار فقد كان متردداً في مهاجمته أو التدخل في الشئون السياسية للبلاد الإسلامية المستعمرة في تلك الفترة، بما فيها مصر، في الوقت الذي كانت

---

83 حول آراء رشيد رضا وجهوده في هذا المجال انظر: محمد رشيد رضا، **الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب** (بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، د.ت.)؛ وانظر أيضاً: أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 48-66.

84 رضا، محمد رشيد. رحلة إلى القسطنطينية، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص 57-58؛ وانظر أيضاً:
Busool, Assad Nimer. op. cit., pp191-121.

85 المرجع السابق، ص 72.

86 السلمان، محمد عبد الله. مرجع سابق، ص 495؛ محمد المراكشي، مرجع سابق، ص 187.

الدولة العثمانية واحدة من قليل من الدول الإسلامية التي حافظت على استقلالها.[87] ورابعاً فقد كان رشيد رضا واقعياً بحيث تحقق من أن ظروف العالم الإسلامي في عصره كانت أسوأ من ظروفه حين دعا الأفغاني إلى إقامة جامعة إسلامية تضم جميع الدول الإسلامية المستقلة. وتطبيقاً للقاعدة الأصولية "ما لا يدرك كله لا يترك جله" سعى رضا إلى الحفاظ على وحدة الدولة العثمانية. هذا ولا يوجد دليل على أن الجامعة العثمانية كانت آخر المطاف في مشروع رضا للوحدة الإسلامية. فربما لو أن هذه الجامعة كانت قد تحققت لجاهد رضا لإقامة جامعة إسلامية أكبر.

إصلاح بنية الدولة العثمانية

فقد رضا الأمل تماماً في إصلاح الحكومة المركزية العثمانية الفاسدة،[88] واتجه إلى الدعوة إلى والعمل على إقامة جامعة عثمانية على أساس لامركزية الحكومة والإدارة العثمانيتين. وكان هدف رضا المُلِح هو تمكين الشعوب العثمانية غير التركية من الاعتماد على ذواتـها واحترام ثقافاتـها والدفاع عن أراضيها ضد خطر التدخل الأجنبي المتزايد. وربما ينظر البعض إلى اللامركزية على أنـها دعوة لتمزيق الدولة العثمانية، إلا أن هذا غير صحيح في ضوء معطيات تلك الفترة. فاللامركزية كانت دعوة إلى توحيد الشعوب العثمانية ومنع تشطير الدولة نتيجة الأفكار والحركات القومية المختلفة التي كانت تنمو بين أبناء تلك الشعوب ولاسيما غير التركية منها التي عانت من سياسة التتريك فأصبحت ترى الدولة العثمانية تجسيداً للاحتلال التركي لبلادها.[89]

دعا رشيد رضا إلى اللامركزية في مجلته "المنار"، كما شارك في تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثماني في القاهرة، والذي كانت تقوده نخبة من المهاجرين السوريين في مصر. وقد انتخِب رضا رئيساً للجنة الحزب العليا. ورغم أن الحزب أطلق على دعوته "اللامركزية الإدارية"، فإنه كان يدعو حقيقةً إلى نوع من الفيدرالية الديمقراطية. فقد دعا

---

87 حول آراء رشيد رضا في الاستعمار الغربي انظر:
Shahin, Emad Eldin. *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West* (Herndon, VA, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1993) pp. 75-87.

88 انظر:
Busool, Assad Nimer. op. cit., p 160.

89 المرجع السابق، ص 149.

الحزب إلى قصر سلطات الحكومة العثمانية المركزية على الشئون الخارجية وشئون الدفاع والمواصلات، وتخويل الصلاحيات الأخرى إلى الحكومات المحلية في الولايات العثمانية كافة. كما أكد الحزب على أن الأمة هي مصدر السلطات، وبالتالي فإن الشعب يجب أن ينتخب ممثليه في الجمعية الوطنية المركزية والمجالس النيابية الإقليمية، وأن تلك المجالس المنتخبة يجب أن تمكن من مراقبة أعمال الحكومات المركزية والمحلية كلٌ بحسب نطاق اختصاصاته.[90]

ومرة أخرى فإن حزب اللامركزية الإدارية العثماني الذي ساهم في تأسيسه رضا نجح ظاهرياً في تحقيق جانب من الإصلاح السياسي الذي فشل في تحقيقه تنظيم العروة الوثقى الذي أسسه الأفغاني. ونتيجة لعدم مبالاة الحكومة العثمانية بدعوات العرب العثمانيين إلى الإصلاح السياسي، شارك الحزب في تنظيم ورعاية المؤتمر العربي الأول الذي عقِد في باريس عام 1913 ورعايته. وعرض المؤتمر بجلاء لمطالب العرب العثمانيين وخاصة اللامركزية الإدارية، كما أظهر المؤتمر قوة الحزب وحسن تنظيمه والدعم الذي يتمتع به بين العرب العثمانيين.[91] ونجح الحزب في دفع الحكومة العثمانية للتفاوض مع ممثلين عنه وعن رئاسة المؤتمر، حيث وعدت الحكومة بالقيام بإصلاحات سياسية وإدارية واسعة النطاق، وأصدرت بذلك منشوراً باسم السلطان، كما عرضت مناصب رسمية في الحكومة المركزية على بعض من تفاوضت معهم.[92] إلا أن ذلك النجاح لم يكن إلا سراباً، فقد ماطلت الحكومة وسوفت، ولم تنجِز شيئاً يذكر من وعودها، بل تمادت في سياساتـها القومية والعنصرية.[93]

---

90 لمزيد من التفاصيل حول بنية الحزب وبرنامجه انظر: المرجع السابق، ص 155-163؛ أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 234-237.

91 لمزيد من التفاصيل حول المؤتمر وقراراته انظر: أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 244-247؛ وانظر أيضاً:
Busool, Assad Nimer. op. cit., pp. 165-167.

92 الشوابكة، أحمد. مرجع سابق، ص 247-251؛ وانظر أيضاً: المرجع السابق، ص 167-170.

93 انظر:
Busool, Assad Nimer. op. cit., p 174.

جامعة عربية في إطار الدولة العثمانية

خلُص رضا إلى أن سياسات حزب الاتحاد والترقي الحاكم ستقضي على الدولة العثمانية وستعرض الولايات العربية لخطر التدخل الأجنبي. لذلك أسس رضا جمعية سرية إسلامية التوجه ضمت معظم أمراء الجزيرة العربية وأطلق عليها جمعية الجامعة العربية. وكان هدف رضا الرئيس من هذه الجمعية هو حث الأمراء العرب على إقامة تحالف عسكري فيما بينهم للدفاع عن جزيرتهم العربية.[94] ويثور هنا سؤالان: الأول هو إلى أي مدى كانت جمعية الجامعة العربية التي أنشأها رضا تشبه تنظيم العروة الوثقى الذي أنشأه الأفغاني؟ فكل منهما كان منظمة سرية معادية للاستعمار. ولكن بينما كان تنظيم العروة الوثقى يحارب الاستعمار البريطاني الموجود بالفعل في مصر والهند، فإن إنشاء جمعية الجامعة العربية كان خطوة استباقية تهدف إلى إقامة تحالف دفاعي يمنع القوى الأجنبية من استعمار الجزيرة العربية. وبينما ضم تنظيم العروة الوثقى أناساً من عامة المسلمين، كانت عضوية جمعية الجامعة العربية تقتصر في البداية على أمراء العرب.

أما التساؤل الثاني والأكثر أهمية فهو لماذا قَبِل رضا فكرة الجامعة العربية بينما رفض فكرة الجامعة الطورانية التركية؟ في الواقع فإن الإجابة على هذا التساؤل تكمن في الاختلافات الجوهرية بين فكرة رضا عن الجامعة العربية وسياسة الحكومة العثمانية المتعلقة بالجامعة الطورانية التركية. فبينما أدت دعوة الجامعة الطورانية إلى تعريض الأقاليم غير التركية في الدولة العثمانية للاحتلال الأجنبي الفعلي أو الوشيك، فإن دعوة الجامعة العربية هدفت إلى حماية الأقاليم العربية العثمانية من خطر هذا الاحتلال. وبينما هدفت الجامعة الطورانية إلى جمع الأتراك العثمانيين وغير العثمانيين في رابطة واحدة، فإن رضا كان حريصاً على ألا ينضم إلى الجامعة العربية إلا عرب عثمانيون. وبينما كانت الجامعة الطورانية دعوة إلى تتريك الشعوب العثمانية غير التركية والعدوان على ثقافاتها، فإن الجامعة العربية كانت دعوة لبث الحمية في العرب للدفاع عن أنفسهم. وأخيراً بينما كانت الجامعة الطورانية قومية الأساس والوجهة، فإن الجامعة العربية كانت قومية الأساس إسلامية الوجهة. وبالجملة فإن فكرة الجامعة العربية كانت تصب في فكرة الجامعة العثمانية

---

[94] لمزيد من التفاصيل حول جمعية الجامعة العربية انظر: المرجع السابق، ص 140-142؛ أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 251-261.

الأكبر. لقد كان رضا مخلصاً لهويته العثمانية، ولم يعمل قط على تمزيق الدولة التي كان يعتبرها دولة الخلافة الإسلامية.

وقد أقنعت سياسات الحكومة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى رضا بأهمية الجامعة العربية. فقد مثلت الحرب زخماً جديداً للقمع الحكومي في الولايات العربية، خاصة لأنـها خشيت من اندلاع ثورة عربية تتعاون مع قوات الحلفاء ضد الحكم العثماني. وكان من بين ضحايا ذلك القمع عبد الحميد الزهراوي رئيس المؤتمر العربي الأول وغيره من الزعماء العرب الذين أعدمهم الوالي العثماني في سوريا.[95] وكان رضا في ذلك الوقت معنياً بمصير الولايات العربية العثمانية بعد الحرب، ولاسيما ولاية الحجاز التي تضم مكة المكرمة والمدينة المنورة. فقد رأى رضا أن انتصار الحلفاء قد يؤدي إلى احتلالهم الولايات العربية باعتبارها جزءاً من الأملاك العثمانية. أما انتصار دول الوسط فقد يؤدي إما إلى خضوع تلك الولايات لألمانيا أو ممارسة حكومة الاتحاد والترقي مزيداً من القمع ضد العرب.[96] ومن الواضح أن جميع تلك الاحتمالات لم تكن في صالح العرب.

ولذلك رأي رضا في الثورة العربية التي أعلنها الشريف حسين والي مكة ضد الحكومة العثمانية عام 1916 نجاة للحجاز من الاحتلال والقمع، لأنـها أخرجت الولاية من سلطة الحكومة العثمانية. فأيد رضا هذه الثورة، وحج في ذلك العام إلى مكة حيث التقى بالشريف حسين وألقى خطبة بمنى دعا فيها المسلمين ولاسيما العرب منهم إلى دعم الثورة وقائدها.[97] إلا أن رضا لم يبايع الشريف حسين خليفة للمسلمين، كما لم يشجع غيره على ذلك، برغم تحريض البعض له للقيام بهذه الخطوة ليتبعه المسلمون فيها. فالثورة العربية كانت بالنسبة لرضا رداً مشروعاً على قمع حكومة الاتحاد والترقي للعرب، ولم تكن أبداً تحدياً لشرعية الخلافة العثمانية. ولذلك كان يرى أن هدف الثورة يجب أن يظل هو حماية الحجاز من التدخل الأجنبي والقمع العثماني.[98]

---

95 رضا، محمد رشيد. الرحلة السورية الثانية: تمهيد، في: يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص 216-217.

96 السلمان، محمد عبد الله. مرجع سابق، ص 500.

97 انظر النص الكامل لهذه الخطبة وموقف رضا من الثورة العربية في: سمير أبو حمدان، **الشيخ محمد رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1992) ص 147-161.

98 المراكشي، محمد صالح. مرجع سابق، ص 157.

ولكن الثورة العربية لم تحقق ما كان يصبو إليه الشيخ رشيد رضا من ورائها، وذلك لعدة أسباب. فأولاً لم تكتف الثورة العربية بحماية الحجاز من القمع العثماني بل تحولت إلى معول هدم للدولة العثمانية، رغم أنها لم تكن معول الهدم الرئيس فيها. إذ لم يكتف الجيش العربي بهزيمة الوحدات العسكرية العثمانية في الحجاز وطردها منه، بل انحاز إلى قوات الحلفاء وقاتل الجيش العثماني في سوريا. وثانياً فإن الثورة العربية لم تمنع التدخل الأجنبي في البلاد العربية بما فيها الحجاز، إذ أصبحت المملكة العربية التي أعلنتها الثورة في حكم المحمية البريطانية بموجب المعاهدة البريطانية - الحجازية.[99] وثالثاً فإن الشريف حسين سارع بإعلان نفسه خليفة للمسلمين فور إلغاء الخلافة العثمانية في تركيا. وكان رضا يرى أن قضية الخلافة هي قضية كل المسلمين، فيجب ألا ينفرد حاكم مسلم واحد بتحديد مصيرها، كما أن دولة الخلافة الإسلامية يجب أن تكون مستقلة تماماً عن جميع القوى الأجنبية.[100] ولذلك شجع رضا فكرة عقد مؤتمر يحضره ممثلون عن جميع البلاد الإسلامية لمناقشة قضية الخلافة، وشارك بالفعل في الإعداد لمؤتمر الخلافة الذي عقِد في القاهرة عام 1926، إلا أنه لم يحضر جلسات المؤتمر حين علم أن القائمين عليه وبعض المشاركين فيه انحرفوا به عن أهدافه لخدمة أهداف بعض الحكام المسلمين.[101]

نحو خلافة إسلامية راشدة

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى انشغل رشيد رضا عن دعوته لإقامة جامعة إسلامية بجهاده من أجل إقامة دولة إسلامية نموذجية في وطنه سوريا التي حررها الجيش العربي من استبداد حكومة الاتحاد والترقي العثمانية. وقد تبوأ رضا في سوريا العديد من المناصب التي مكنته من تحقيق بعض أهدافه الإصلاحية. فقد انتخِب رضا رئيساً للمؤتمر السوري العام، ونجح مع زملائه الإصلاحيين في إقامة نظام ملكي دستوري يقترب من تصوره لما ينبغي أن يكون عليه النظام السياسي الإسلامي الحديث. إلا أن جهوده الإصلاحية في سوريا

---

99 حول المعاهدة البريطانية - الحجازية انظر:
Busool, Assad Nimer. op. cit., pp. 196-218.

100 لمزيد من التفاصيل حول موقف رضا المعارض لخلافة الشريف حسين انظر: المرجع السابق، ص 236-259.

101 لمزيد من التفاصيل حول جهود رضا في الإعداد للمؤتمر وموقفه منه بعد افتتاحه انظر: أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 337-343.

سرعان ما انـهارت بسقوط الحكومة الدستورية على يد الاحتلال الفرنسي الذي كان دافعاً لرضا للمشاركة مع المجاهدين ضد الاستعمار وذلك بالكلمة في مجلة المنار وبالفعل حيث سافر إلى أوروبا لرفع قضية وطنه لعصبة الأمم.[102]

ولكن في أعقاب قرار الجمعية الوطنية التركية بفصل الخلافة الإسلامية عن الحكومة التركية وسحب جميع السلطات والصلاحيات السياسية من الخليفة العثماني، عاد رضا لمناقشة قضية الخلافة والجامعة الإسلامية، فكتب عام 1922 رسالته عن الخلافة الإسلامية. ورغم أنه أدان القرار التركي واعتبره باطلاً لأن الخليفة يجب أن يتمتع بالسلطات والصلاحيات التي تمكنه من أداء مهام منصبه، فإنه أهدى هذه الرسالة إلى الشعب التركي الذي اعتبره أقدر الشعوب الإسلامية على إحياء الخلافة والحضارة الإسلاميتين.

دعا رضا في الجزء الأول النظري من رسالة الخلافة إلى إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية على أساس إسلامي أصيل واجتهاد عصري لفهم القرآن والسنة.[103] فالخلافة المنشودة يجب أن تكون راشدة وأن تقوم على الشورى والدستور، ويجب ألا تشبه الخلافة العثمانية التي وصفها رضا بأنـها كانت "خلافة ضرورة" لم تكتسب مشروعيتها رغم مخالفتها المبادئ الأساسية للخلافة إلا لضرورة وجود خلافة إسلامية. ودعا رضا علماء المسلمين وقادتـهم السياسيين إلى ترشيح عدد من الأفراد لمنصب الخلافة، ثم يلتحق هؤلاء بمدرسة تنشأ خصيصاً لتعليم مبادئ الخلافة والتدريب على القيام بمهامها. وبعد اجتيازهم تلك المرحلة يرشح هؤلاء الأفراد واحداً من بينهم لمنصب الخلافة، فإذا ما صادق علماء الأمة وقادتـها على ذلك ترشيح يعرض على عامة المسلمين، فإذا ما وافقوا أصبح المرشح خليفة للمسلمين. وبذلك يصبح الخليفة مستوفياً لشروط الخلافة ومؤهلاً للقيام بأعبائها ومقبولاً من الناس. إلا أن رضا يرى أن الخلافة مؤسسة وليست منصباً، ولذلك اقترح

---

102 لمزيد من التفاصيل حول جهود رضا للإصلاح السياسي في سوريا في تلك الفترة انظر: محمد رشيد رضا، الرحلة السورية الثانية، في:يوسف إيبش (محقق)، مرجع سابق، ص 211-310؛ أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 279-300.

103 رضا، محمد رشيد. الخلافة، مرجع سابق، ص 77.

إنشاء عدة أجهزة سياسية تعاون الخليفة على الحكم على النهج الإسلامي الصحيح. وتشبه بنية مؤسسة الخلافة عند رضا إلى حد كبير بنية النظام الجمهوري الديمقراطي الحديث.[104]

أما في الجزء الثاني التطبيقي من الكتاب، فقد اقترح رضا حلولاً لتذليل العقبتين اللتين رأى أنـهما تحولان دون تطبيق نموذجه للخلافة الراشدة، وهما العداوة والبغضاء بين العرب والأتراك من جانب، وعمليات التغريب المتزايدة في العالم الإسلامي من جانب آخر. وحيث لم يكن لدى رضا أمل في أن تقوم الحكومة التركية الوطنية التي يقودها كمال أتاتورك بدعم اقتراحه حول الخلافة الراشدة، كما لم يكن لديه أمل في أن يقوم الأمراء العرب المتعادين أو الزعماء العرب الخاضعين للغرب بتطبيق ذلك الاقتراح، دعا رضا إلى مخرج مبتكر لإقامة خلافة إسلامية راشدة. إذ اقترح إقامة تلك الخلافة في منطقة وسطى بين بلاد العرب وبلاد الترك، وحدد لذلك مدينة الموصل في شمال العراق، ثم تنضم البلاد الإسلامية إلى تلك الخلافة تباعاً إذا اقتنع قادتـها بأهمية الخلافة الإسلامية وصلاح نظامها السياسي.[105] ولا شك أن هذا الاقتراح كان مثالياً بل خيالياً لم تسمح بتحقيقه ظروف العالم الإسلامي في ذلك الوقت أو في وقت لاحق.

وكان رضا متفائلاً فيما يتعلق بموقف الغرب من نموذج الخلافة الذي اقترحه، فظن أن الغرب لن يبالي بها أو يعمل على عرقلة إقامتها. وقد دعا رضا الغرب إلى عدم الخوف من إقامة خلافة إسلامية راشدة لأن تلك الخلافة لن تتحول إلى جامعة إسلامية تعبأ المسلمين في كل أرجاء العالم ضد الغرب.[106] إلا أن ما كان يخشاه على تلك الخلافة هو سيطرة الأحزاب السياسية المتغربة في العالم الإسلامي، وخاصة القوميين في تركيا.[107] وقد صدق حدس رضا، إذ كانت تلك الأحزاب أشد المعارضين لإعادة تأسيس الخلافة الإسلامية بأي شكل كان، حتى أن الجمعية الوطنية التركية قررت عام 1924 إلغاء الخلافة الإسلامية تماماً.

---

[104] المرجع السابق، ص 86-89.

[105] المرجع السابق، ص 77-86.

[106] المرجع السابق، ص 124-129.

[107] المرجع السابق، ص 117-123.

خاتمة

قد يكون من المفارقات أن مصير جهود رشيد من أجل الإصلاح السياسي كان يشبه مصير جهود الأفغاني من أجل تحقيق الغاية نفسها. فلم تقم دولة إسلامية نموذجية في الدولة العثمانية ولم تتأسس جامعة إسلامية عثمانية. إلا أن ما يبدو أنه فشلاً في الحالتين يجب ألا يمنعنا من تقدير تلك الجهود الإصلاحية. وكما ذكرنا جانباً من الآثار الطيبة لجهود الأفغاني الإصلاحية بين الجماهير المسلمة، نشير هنا إلى جانب من نجاح جهود الشيخ رشيد رضا في الإصلاح السياسي بين الجماهير المسلمة أيضاً. فقد أثرت أفكار رضا وجهوده الإصلاحية في الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين وأول مرشد عام لها، بل أثرت أيضاً في البرنامج السياسي للجماعة. وليس أدل على هذا التأثير من أن الشيخ البنا كان حريصاً على نشر أفكار الشيخ رضا بعد رحيله، فواصل حتى حين إصدار مجلة المنار بعد وفاة مؤسسها ومحررها الشيخ رشيد رضا.[108]

---

108 لمزيد من التفاصيل حول علاقة الشيخ البنا بالشيخ رضا انظر: أحمد الشوابكة، مرجع سابق، ص 160-164؛ وانظر أيضاً:

Shahin, Emad Eldin. op. cit., p 13.

ولمزيد من التفاصيل حول رؤية الشيخ البنا لتأثير الشيخ رضا في جماعة الإخوان المسلمين انظر: حسن البنا، في الميدان من جديد، **المنار**، المجلد 35، العدد 5، يوليو 1939، ص 3-7.

تأصيل السلام في الخطاب الإسلامي

د. كريم دوغلاس كرو*

ترجمة د. مازن النجار

خلاصة

مع صعود الحركات الاسلامية في مختلف انحاء العالم الإسلامي، تتصاعد كذلك الحاجة الى خطاب أو إنشاء جديد يسد الفجوة بين التقليد الديني وبين أوضاع الحداثة. وما لم يكن المسلمون على وعي بأحوال الحداثة وتحدياتـها واسقاطاتـها التاريخية والمعاصرة، فلن يمكنهم الانعتاق من مضطهديهم. وفي سعيهم نحو العدالة، لا بد للمسلمين الناقدين لأوضاعهم من خطاب فكري جديد ينتج أساساً معرفياً جديداً للمجتمع الإسلامي الذي ربما لا يزال مجتمعاً للعامة. يناقش هذا البحث فكر مفكرين مهمين وهما: جودت سعيد، وخالص جلبي وأعمالهما. على اعتبار ذلك تمثيلاً على الخطاب الإسلامي المتعلق بالسلام.

مقدمة

يتفق معظم المسلمين على أن الإسلام باعتباره عقيدة وممارسة يتأسس على نموذج أو مبدأ للسلام القائم على العدل، متناولاً أسباب الصراع في ا تمع وعوامله. ويؤمن المسلمون بأن الإسلام يتضمن التزاماً روحياً واجتماعياً مؤكداً لعدد من الغايات المطلقة، منها الوحدة الأخلاقية للإنسانية بمجموعها كما هي متجسدة في المفهوم الاسلامي للأمة، ويأتي احترام التنوع شرطاً أساسياً لتلك الوحدة، إذا ما أدركنا أن وحدتنا تنطلق من

---

* باحث في قسم "الإسلام والسلام" من "برنامج دراسات السلام"، بمدرسة الخدمات (الدبلوماسية) الدولية، الجامعة الأمريكية في واشنطن، وقد نشرت هذه الدراسة بالإنجليزية في "المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية"AJISS، السنة 17، العدد 3.

التوجه الآنساني المشترك نحو الاستقصاء والوعي بوحدانية الله (سبحانه وتعالى) وتكريمه للإنسان. يشكل هذا التمثل للمصدر المطلق لغايات الإنسان في البحث عن الوحدة الأساس الأكثر أصالة وفي التطلع نحو سلام عالمي. ولنا أن نظل آملين بأن يتمكن المسلمون المستنيرون فكرياً وأخلاقياً من استخلاص النموذج الروحي للغاية والمعنى الجوهري للإسلام من أجل بناء مستقبل سلمي لهذا الكوكب بالتعاون مع الأديان والشعوب الأخرى. يتطلب هذا الأمل قيام قوة موافقة لتعزيز السعي نحو إطار فكري قادر على التعاطي والاستجابة للاحتياجات الفكرية الراهنة.

ومنذ أواخر عقد السبعينيات الماضي، سعت مختلف الحركات المسماة بـ "الأصولية" أو "الراديكالية" أو "الإسلامية" نحو صيغ جديدة، ووسعت من دائرة دعواتـها ومناشداتـها. ويعزى هذا الصعود في النشاط والنضال الديني منذ الثمانينيات الماضية كـ "نتيجة للابتكارات الفكرية وشبكات الاتصالات والنشاطات المتسجدة، والتي طالت تأثيراتـها الفعلية كل مسلم، وشكلت بعمق توجهات الفكر الإسلامي المعاصر.[1]

لقد كشفت الثورة الإسلامية في إيران (1978–1979) عن مدى سعة الاستجابة التي لقيها المصطلح الإسلامي في سعيه لتأصيل التوجهات السياسية الشعبية. كما صعدت المقاومة الإسلامية المسلحة للاحتلال الأجنبي من ثقتها بنفسها والغلو في ادعاءاتـها البطولية، كما كان الأمر في تجارب ا اهدين الأفغان وهزيمتهم للسوفيات، وجهاد "حزب الله" لطرد القوات الإسرائيلية من جنوب لبنان، والمسلمين الشيشان المنخرطين في حرب (استقلال) مع القوات الروسية. وهناك بعض الجماعات المقاتلة التي تتبنى سياسة عنفية لاهوادة فيها ضد الأنظمة الحاكمة، ومن يدعمها من الغربيين، وضد غير الملتزمين من المسلمين. وفي الوقت نفسه تتصاعد باستمرار تلك القناعات بأن القوىالغربية العظمى تمارس المعايير المزدوجة فيما يتعلق بحقوق وأمن عرب فلسطين والمسلمين البشناق في البوسنة وألبان كوسوفو.

---

[1] انظر:
Eichkelman, Dale. “Trans-State Islam and Security”, in S. H. Rudolph and J**.** Piscatori, eds., *Transnational Religion and Fading States*, (Boulder: Westview,1997): 28.

إن أكثر الصراعات دلالة وأهمية حول مستقبل الإسلام ليست تلك القائمة بين المسلمين والغرب، بل تلك الصراعات بين الاتجاهات والجماعات والرؤى المنافسة ضمن ا تمعات الإسلامية. لقد أبدت الحركات الإسلامية في مختلف أنحاء العالم مؤشرات على نضوج بطيء باتجاه التشكل كقوى بناءة للتغيير السلمي، باستثناء أمثلة ملحوظة في الجزائر ومصر والسودان وأفغانستان. وعلى مدى عقد التسعينيات الماضي أخذ التوتر والانقسام ينمو بين العديد من التصورات والتطلعات الثقافية لمختلف التعبيرات الرئيسة عن الهوية الإسلامية. فمن ناحية، تزايدت قوة الصيغ المحافظة لإسلام "الفرقة الناجية"، الساعي لفرض هيمنته وجماعته المختارة، ذلك عبر تأسيس أو فرض حالة من الانتظام والتماثل، ودعم جماعات سياسية بذاتـها. وتتشكل هذه الصيغ بواسطة محددات ثقافية تسعى للحفاظ على هوية إسلامية أحادية "خالصة" في مواجهة المؤامرة العلمانية المتمثلة بالعولمة الرأسمالية وامتدادات السيطرة الأمريكية المقنعة بقناع الأسواق الحرة والاستقرار الاقتصادي والسلام العالمي. من ناحية أخرى، يتأكد الدليل على وجود إسلام مستنير ويتطلع قدماً لطرح مشروعه لوحدة الإنسانية، ويسعى لقيام مجتمعات على أساس الوحدة من خلال التعدد والتنوع، ويرفض إرغام الجمهورعلى الإذعان للعادات والتقاليد الموروثة، والتي لا تنطوي بالضرورة على أية مضامين أو قيم إسلامية، بقدرما تحاول مجرد الإبقاء على أنماط متخندقة من السلطوية الهرمية والوصاية. ويعمل ذلك الإسلام المستنير على إيقاظ الوعي والتوجه الإيجابي والمسؤولية نحو بناء نظام عالمي ينطلق من الإقرار بالسيادة والحاكمية الأعلى لله سبحانه وتعالى. هذا التعميم حول ذلك الانقسام الثنائي للطروحات الفكرية الإسلامية له فائدة محدودة في تناول المناهج المتعارضة لجعل الإسلام مستجيباً ومتواصلاً مع الاحتياجات المعاصرة. والحقيقة أن التشكيلات والتوفيقات بين مختلف هذه الاتجاهات تتواجد في كل مجتمع مسلم بدرجات مختلفة، وقد كان الأمر كذلك دائماً.

خطاب جديد

تقدم عناوين ونشرات الأخبار صورة لشبكة دولية من الإرهابيين الإسلاميين الذين يستهدفون الولايات المتحدة، والعقل المدبر للشبكة هو أسامة بن لادن، الشرير الشيطاني. تطغى هذه الصورة على نضالات إسلامية كثيفة من أجل تحولات اجتماعية وسياسية تقع

في صيغة حوارات وجدالات جارية حول "الإسلام". أما سياق تلك التحولات وخلفياتـ ـها في معظم العالم الإسلامي، من طنجة إلى جاكرتا، فهي نمو سكاني متسارع مع انتقال سكاني متصاعد من الريف إلى المدن، وأوضاع اقتصادية متدهورة، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وعجز معظم الدول الإسلامية عن توفير الإسكان والرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية. أما عملية التحديث المشوهة التي مرت بها الدول ذات الأغلبية الإسلامية فقد جاءت مصحوبة بتحولات في الفكر والمفاهيم على المستوى العقدي والمستوى الأيدولوجي. يأتي نشوء خطاب أو إنشاء إسلامي جديد والحاجة الماسة له، متوازياً مع تاريخ المساعي والحملات المختلفة من أجل الديمقراطية والمساواة والشفافية السياسية في الحوارات والمجادلات المصاغة بعبارات ومصطلحات علمانية في البلاد غير الإسلامية، حول الحقوق المدنية والسياسية.

وفي مركز هذا "الخطاب الجديد" تقع مهمة تأويل المصادر الإسلامية الأساسية (المقدسة) وتطبيقها استجابةً لاحتياجات الإنسان المعاصر. وتستدعي محاولات "التفكير الجديد" –عموماً- التقليد الإسلامي الكلاسيكي المتسع للخلاف في الرأي والاجتهاد حول جوهر ومقاصد الأصول الإسلامية: القرآن والسنة النبوية ومختلف مذاهب الفقه الإسلامية[2]. ويخوض مفكرو الخطاب الجديد الناقد للذات تدافعاً مع متطلبات الحداثة، ويجهدون في تقديم فهم إصلاحي لأهمية التراث الإسلامي وتواصله مع المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

لقد اشتمل الإسلام تاريخياً على نطاق واسع من فروع الدراسة ومجالات المعرفة الفكرية والدينية والآراء المختلفة والمدارس المتنافسة في مجال التشريع والقانون، فقد تبنى الإسلام ثقافة تقوم على الحوار والمناظرة حيث يقبل الاختلاف والتقويم والنقد لمختلف التأويلات كأحد المعالم المعيارية للفكر والحياة الإسلامية[3]. أما منظرو الزمن الراهن، ومنهم

---

2 للمزيد حول دور التقاليد والمأثورات غير الفقهية، كالعقيدة والفلسفة والتصوف والأخلاق، في تقديم مصادر فكرية غنية لإعادة بلورة المبادئ الاسلامية اللازمة لاحتياجات وتحديات المستقبل، انظر:
Karim D. Crow, “Divided Discourse: Muslim Discussions about Islam and Peace”, *The Diplomat* 2, No.6 (November 1997/Rajab 1418): 32-34.

3 انظر: العلواني، طه جابر. **أدب الاختلاف في الاسلام**، (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993). يستدعي المؤلف القواعد الشرعية للاختلافات بين المذاهب الفقهية، والتي تشكل في حد ذاتها نوعاً متميزاً من الأدبيات الفقهية الكلاسيكية.

الناشطون الحركيون مثل جماعة طالبان في أفغانستان، والمحافظون في إيران، وما يسمى بالوهابيين (السلفيين) في القوقاز والجمهوريات (السوفياتية) المستقلة، والجماعة الإسلامية في مصر، فهم يتصورون نظاماً إسلامياً أحادياً طوباوياً لحكم ا تمع، مع إدانة ورفض كافة الانتقادات لتأويلاتـهم او لسياساتـهم الدينية الرسمية. ويوازي ذلك توجه مستمر بين العلماء والاختصاصيين وصناع السياسات في الغرب نحو اختزال وقولبة الإسلام ومعالجته باعتباره كياناً سكونياً لا تطرأ عليه أية تغيرات؛ فهو –عند هؤلاء- معادٍ بطبيعته للديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية. تعكس وجهتا النظر إهمالاً أو تجاهلاً لتاريخ طويل من الإصلاح وإعادة تأويل المصادر الإسلامية استجابة للمتغيرات التاريخية والاجتماعية، أو أنـهما تنكران التمثلات المعاصرة الناشئة عن تلك المصادر، وذلك بإقصاء تلك التمثلات من نطاق التقليد الاسلامي (الكلاسيكي). وتواجه المحاولات الجادة للتجديد الفكري الإسلامي الساعي نحو تعزيز العمل الملتزم بالتحول الاجتماعي السلمي والحداثة وبالتوافق مع القيم الإسلامية المعيارية، تواجه تلك المحاولات مخاطر التجاهل والإنكار، أو ما هو أسوأ: أي التهميش.

ظهور نموذج معرفي جديد للثقافة الشعبية

إن الفارق الأساسي الذي يميز الحركات التي تقود عملية الأسلمة الراهنة هو ظهور نمط جديد من القيادات، وهم مفكرون من ذوي التثقيف الذاتي والكاريزمية الدينية وفاعلون في ا الات الدينية والمعنوية المستجدة، ولهم جاذبية وتأثير يفوق ما كان للقيادات الوطنية واليسارية العلمانية التي سيطرت على الحركة السياسية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا حتى عقد السبعينات الماضي. كذلك يمثل هؤلاء المفكرون الإسلاميون انعطافاً حاداً عن نمط القيادات الدينية ذات التعليم التقليدي (العلماء) التي كانت في الأجيال السابقة. وينتقص بعض المراقبين من قيمة هؤلاء المفكرين المثقفين[4] أو يشير للمفارقة إلى ضحالة

4 حول هذا الموضوع، انظر:
Roy, Olivier. L’echec de L’ Islam politique (Paris: Ed. Du Seuil, 1992): 118-166

الإسلاميين الراديكاليين[5]. وتشهد أصقاع عديدة في العالم الاسلامي عملية حلول هذه القيادات الجديدة محل العلماء التقليديين، مصدراً للمرجعية الدينية. والاستثناء الوحيد لهذه الظاهرة هو ا تمعات الشيعية في إيران ولبنان وشرق الجزيرة العربية، حيث طرأت أسباب معينة تاريخية وشرعية أدت إلى قيام العلماء بدور القيادة السياسية للتحولات الاجتماعية.

إن صعود هؤلاء المفكرين الجدد وتصاعد درجة التسييس في خطابم وأدبيات ـهم التي غطت مختلف القضايا والمصطلحات الإسلامية هو نتيجة مباشرة لاتساع التعليم العالي وانتشار أساليب ووسائط الاتصال الجماهيري في الفكر والدعوة الدينية. فالمثقفون والقادة الإسلاميون يخاطبون الجماهير عبر الكتابة أو الخطابة بلغة وأسلوب ومصطلح ديني له قدرة على الوصول والتواصل أكثر من خطاب وإعلام السلطات والأنظمة الحاكمة. أصبحت هذه الصيغ المستجدة في الخطاب والإنشاء –وليست النصوص المقدسة ذات ـها– مركزاً للتصورات الدينية والتطلعات السياسية الصادرة عن المثقفين الإسلاميين الجدد والمعبرة عن جماهيرهم. أدت عدة عقود من اتساع مجالات وفرص التعليم في عهد الاستقلال في مختلف أنحاء العالم الإسلامي إلى إعادة تصور وتمثل قضايا الدين والسياسة[6]. إن شعبية الكتيبات والكتب الاسلامية واسعة الانتشار، والتي تصدر في طبعات رخيصة مستغلة تقنية الطباعة الحديثة، كذلك الأمر بالنسبة للأشرطة المسموعة والمرئية لخطب الجمعة والمواعظ والندوات والمحاضرات، لها تأثير ملموس على الجمهور المتنامي[7].

ضمت نتائج هذا التوسع التعليمي والتواصل الإعلامي انتظاماً منهجياً وتموضعاً للدين في المخيلة الشعبية أو في التمثل الشعبي الإسلامي له، مما أدى إلى تيسير الابتكار واتساع

---

5 سعد الدين، إبراهيم. مدير مركز ابن خلدون لدراسات التنمية بالقاهرة، في محاضرة له في واشنطن، تشرين الثاني/نوفمبر، 1997، مع الإشارة إلى الجماعات الراديكالية المعارضة في الصعيد (مصر العليا)، والمسؤولة عن مذبحة السياح في الأقصر، في تشرين الأول/أكتوبر، 1997.

6 للمزيد حول هذا الأمر، انظر:

Eickelman, D. F. “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies,” *American Ethnologist*,19, No.4 (November 1992): 643-655; and D.F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), 37ff

7 في كانون الأول/ديسمبر، 1997، اشتريت كتيباً رخيصاً من بائع على الرصيف في مركز مدينة عمان قرب مسجد الحسين، وهو عبارة عن ترجمة عربية لمقالة صمويل هنتنغتن حول "صدام الحضارات" ومعها مقالتان للرد عليها بقلم عالمين سنيين.

الحس اللغوي والوعي الاجتماعي المتجاور لنطاق المجتمعات المحلية الضيقة ولغاتها الدارجة، والمنطلق نحو قواعد جديدة من الهوية الدينية والإثنية. أما قدرة فرد كأسامة بن لادن –مثلاً- على تجنيد وتعبئة أنصار من أفريقية وأوروبة الشرقية والعالم العربي وآسية، وتنسيق أنشطة عبر القارات، فهي تشهد على الحيوية المتزايدة لشبكات الاتصال والعمل العابرة للأمم والأقطار. لذلك، فإنه بالإمكان قيام شبكات مماثلة لتخدم الدعوة إلى خطاب بديل متأصل في عمق التقليد والقيم الإسلامية في التسامح والتنوع والعدل والرحمة وكرامة الإنسان.

يدفع الخطاب الجديد بتيار متنام نحو ثقافة شعبية متجددة، تسمح بنطاق أوسع لعملية "الأسلحة" من خلال تعبيراتها المدنية (غير العنفية). وإذا ما تجاهلت النخب الجديدة للمفكرين والعلماء أواستصغرت هذا النمط الجديد للفكر والمجال الرمزي للخطاب الممكن والمتخيل، فإنهم يخاطرون بأن يغدوا غير ذوي دلالة أو دراية بالحاجات الحقيقية لمجتمعاتهم، أو أن يصبحوا أسارى للزمر الحاكمة أو الحكام الطغاة. ويتكامل مع هذين المكونين لهذا التحول الطارئ في الثقافات الإسلامية المحلية، أي مع "الخطاب الجديد" و"الفكرالجديد"، يتكامل معهما "الفعل الجديد"، وهو التزام اجتماعي قوي يعكس الحتميات الإسلامية في العدل والمساواة والرفاه الإنساني التي تتمثل في الحركات الإسلامية على مستوى المجتمعات المحلية، وذلك عبر تنوعات واسعة من المؤسسات والجهود الدينية والمدنية. ينطلق هذا "الفعل الجديد" من دعوة متجددة لإحياء قيم إسلامية أصيلة قد أهملت أو أصبحت مجرد رياء لدى السلطات الحاكمة والنخب السياسية الراسخة. يقوم الإسلاميون بتقديم الخدمات والمساعدات لذوي الحاجة في العديد من الدول التي لا تقدم حكوماتها تلك الأمور، بما في ذلك خدمات الصحة والرفاه الاجتماعي والإسكان الأساسية، بل وحتى فرص العمل ومقاومة الجريمة. وهكذا فإنهم يؤكدون دعواهم بتوفير العدالة (الاجتماعية) الإسلامية حيث تخفق الحكومات في ذلك.

نحو فكر إسلامي للنقد الذاتي

تؤول الجماعات الإصلاحية المستنيرة المصادر والنصوص الإسلامية الأساسية بطرائق تؤدي الى توافق الممارسات والمقاييس الإسلامية مع المبادئ الدولية لحقوق الإنسان ومع

المطالب الشعبية الإسلامية في العدل الاجتماعي والمسؤولية السياسية. إن الاجتهادات الفكرية التي يقاربها المفكرون الإسلاميون في بحثهم عن المصطلح واللغة الملائمة لعملية التغيير، تمكنهم من استغلال الشبكات الجديدة للاتصال والعمل نحو إنجاز التحول الاجتماعي. ويسخر المثقفون المسلمون المتغربون والمطلعون على أنماط الفكر الغربي لما بعد الحداثة، وبنفاذ صبر، من الخطاب الشائع لدى عدد من المثقفين الإسلاميين الجدد لما يرون فيه من سذاجة وسطحية وتقوى مفتعلة، لكنهم يتجاهلون واقع ا تمعات الإسلامية الراهنة. يجب أن تتكيف محاولات تقديم خطاب وأدبيات جديدة لتلائم عقليات وأفهام الناس المقصودين تحديداً بذلك الخطاب. وقد أمر النبي (ص) بأن يخاطب الناس على قدر عقولهم. وربما تؤدي الجهود الرامية نحو خطاب جديد إلى تحفيز وإحداث تفاعلات وتوافقات عامة حول قيام مؤسسات الجماعة الأهلية التي يمكن أن يرتكز عليها ا تمع المدني (الإسلامي) وثقافة ديمقراطية طوعية وحقيقية. هذا الأمر له دلالته خصوصاً لدى أولئك المثقفين المتأملين والمنافحين عن ضرورة تقديم تأويلات متجددة للمصادر (المقدسة) متوائمة مع حاجات وظروف العصر[8]. غير أن أفكارهم معرضة باستمرار لهجوم القوى المحافظة والمتمولة جيداً والمصممة على الإطاحة بصدقيتهم الفكرية وشرعية طروحاتـهم.

---

[8] من المعالجات الهامة والجريئة لهذا الموضوع، انظر: ربيعو، تركي علي. **الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة** (بيروت: 1992)، وكذلك انظر رؤية افتخار مالك:

Malik, Iftikhar H. "Islamic Discourse on Jihad, War and Violence", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 2 No.4 (Summer 1998): 47-78.

وانظر كذلك محاولات مقتدر خان:

Khan, M.A. Muqtedar. "Islam as an Ethical Tradition of International Relations", *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, No.2 (1997): 173-188;

وانظر أيضاً المساهمة الممتازة لسهيل هاشمي:

Hashmi, Sohail H. "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace, in T. Nardin, ed., *Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (The Ethikon Series, Princeton University Press, 1996), 146-4 Suhail H. Hashmi, "Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?" *Ethics and International Affairs* 7 (1993): 55-73; Abdulaziz A. Sachedina, "Justifications of Violence in Islamic Tradition", in J. Partout Burns, ed., War and its Discontents: Pacificism and Quietism in the Abrahamic Traditions (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1996), 122-160;

بالاضافة إلى ثلاثة أعداد مثيرة للفكر والتأمل من مجلة Islam21 الصادرة في لندن باشراف الدكتور ليث كبة عن:

The International Forum for Islamic Dialogue, Vol. 1 (Fall 1995), "Tolerating the Diversity of Islamic Thoughts", Vol.2 (August 1996), "Towards Objective, Relative

ينبغي استذكار أن صيغ الإسلام المؤدلجة رسمياً قد تم توظيفها من قبل الحكومات والهيئات (الرسمية) لتستر السياسات التعسفية، ولتغطي انتهاكات حقوق الإنسان، ولتبرر أو تعقلن غياب أوضاع ومبادئ الشفافية والمشاركة السياسية والمحاسبة في الحكم. غير أن الإسلام ليس ملكاً أو إقطاعاً حكومياً، بل إن التحولات الراهنة للإسلام نحو اتخاذه أيديولوجية للدولة في بلاد كالسودان وإيران وباكستان يجدر أن تفهم في إطار قومية ثقافية صاخبة متميزة بافتقادها للقدرة على ممارسة النقد الذاتي وباستبعادها لوجهات النظر المخالفة. غير أن الواقع في عدد من البلاد ذات الأغلبية الإسلامية أن الصيغة الوهابية السلفية المتعصبة الوافدة من الجزيرة العربية قد حلت باضطراد محل التعبيرات الدينية الأكثر تسامحاً لـ"الإخوان المسلمون" أو التقاليد والمؤسسات المحلية، كما حدث مثلاً في اليمن والخليج وبلاد القوقاز وآسية الوسطى. كذلك، وبحسب السياق السياسي لكل قطر، فإن من السهل أن يتحول دعاة الأسلمة إلى ضحايا لاضطهاد وعسف الأنظمة العلمانية القائمة، كحملة حكومة أوزبكستان –مثلاً- على الملتزمين إسلامياً ممن يطلقون اللحى ويرتادون المساجد أو قيام الحكومة التركية بحظر دخول الجامعات على المحجبات من الطالبات أو الملتحين من الطلاب[9].

ويؤكد الدكتور ماهر حتحوت في مقال نشره مؤخراً على الحاجة إلى "تأصيل وتقديم الأفكار والمثل الإسلامية في لغة ومصطلح تفهمها الجماهير وتنجزها المؤسسات القادرة على التناول والتعاطي الفعال مع مختلف القضايا ذات الدلالة والأهمية للناس"[10]. بل إنه يمضي أكثر من ذلك مشخصاً الخطاب الإسلامي في أميركا في العقود الماضية باعتباره

and Rational Islamic Discourses", and Vol. 3 (July 1997) "Modernist Trends in Contemporary Islamic Thinking".

9 في التاسع من تشرين الأول/اكتوبر 1998، عقدت تظاهرة سلمية شهدها 2.5 مليون مشارك متشابكي الأيدي في تركية (خصوصاً استانبول وأنقرة وإزمير وثمان مدن أخرى رئيسة) للاحتجاج على حظر دخول المحجبات والملتحين إلى الحرم الجامعي والمستشفيات. وفي اليوم التالي، قامت السلطات التركية باعتقال صحافيين مهمين وناطقين باسم جمعيات ومنظمات الحقوق والحريات المدنية، بتهمة إثارة ذلك الاحتجاج الواسع. لمزيد من المعلومات حول هذه الحركة، انظر الشبكة الدولية (إنترنت) على المواقع التالية، وكذلك موقع منظمة حقوق الإنسان والتضامن مع المستضعفين: http://www.respect-for-beliefs.com, www.tesesttur.com, www.mazlumder.org.tr

10 Maher, Hathout. "Islamic Intellectual Discourse in America", *Islamic Horizons* 27,No.5 (September/October 1998): 24-25.

خطاباً رجعياً وعصبوياً وبائداً وطقوسياً، ويدعو المسلمين اليوم إلى التبني (الفكري) الواعي وتأصيل مواقف جلية من القضايا الساخنة والشائكة كالديمقراطية وحرية التعبير وحقوق الأقليات الدينية وحقوق المرأة والحداثة[11]. وفي الحقيقة تبدو تقويماته متوافقةً كثيراً مع خطاب وفكر أغلبية المسلمين من مؤدلجين ومحافظين في مختلف البلاد. ويشير عبد الحكيم مراد، وهو مثقف إنجليزي مسلم، إلى جهل مستشر لدى كثير من القادة في العالم الإسلامي فيما يتعلق بالأفكار والمبادئ التي أسست للحداثة، معلناً أنه "مالم يكن المسلمون على وعي بالتيارات والتوجهات العالمية في زمانـهم، فإنـهم سيستمرون في الإخفاق ويخسرون (معركة التغيير والتجديد) ... إنني معني بتنبيه المسلمين إلى الحقائق والوقائع التي تتشكل حولهم، وتقولب عالماً لا يتسع أو يستجيب لخطابهم التقليدي على أية حال"[12].

ولكن، هل تبدو هذه التفجعات حول النبرة والمحتوى الغالب على الخطاب والأدبيات الإسلامية مفرطة في التشاؤم؟ الحقيقة أن هناك اليوم تنويعة من الرؤى الإسلامية المتنافسة، وهناك كذلك مفكرون مسلمون مبدعون وشجعان يتصدون بالفعل لتحديات المحافظة على حضارتـهم وهويتهم في عالم متغير. إنـهم يقدمون على محاولات أصلية لتحويل المجتمعات الإسلامية باتجاه قبول أوسع للمؤسسات القائمة على المشاركة (الشعبية) المدنية، وذلك من خلال طرح رؤيتهم المستنيرة للدين التي تتناول الظروف والحاجات والموضوعات الحقيقية. بل إن هؤلاء المفكرين ناشطون فعلياً في عملية التحولات الاجتماعية والفكرية للمجتمع، ولا ينعزلون عن المسائل والهموم التي تمس حياة الناس اليومية. ينادي هذا التيار الفكري المسلمين بأن يبادروا إلى التفكير النقدي لمختلف القضايا والأحوال والأسباب المحيطة بأزمتهم الراهنة، وإلى فهم العوائق التي تحول دون تقديم الاستجابات المكافئة، وإلى تعلم كيفية بذل الجهود الكفيلة بالوصول إلى تغيير واقعي وحقيقي. إنـهم يدعون المسلمين بأن يبدأوا التفكير البناء والموضوعي والعمل بحكمة ووعي، وهم في ذلك يتجاوزون التظاهر بالتقوى كأسوأ حالات النرجسية والخداع أو الانغلاق الثقافي، ويرتفعون بوعيهم فوق حسرات ومرثيات الماضي القوي والجميل والمجيد

11 المرجع السابق, ص 24

12 في محاضرته التي ألقاها في مسجد بلفاست المركزي، آذار/مارس 1997: انظر كذلك:
“Islam and the New Millennium” http://sunnah.org/audio/millen.ht

وأسطورة نموذج إسلامي مثالي مطلق لا يتغير، ويصحب ذلك عادة جراحات مفعمة بعقد الشعور بالدونية وإغراءات الثأر من القوى والسيطرة الغربية.

إن الطاقة اللازمة لإعادة صياغة محتوى واتجاه الفكر والعمل الإسلامي ينبغي أن تتأتي من داخل الإسلام ذاته، فهناك مفكرون ملتزمون اجتماعياً يكتبون ويتحدثون حول التقاليد السلمية في التراث الإسلامي عقيدةً وممارسةً، ويستشرفون إمكانات صياغة نموذج سلمي في التحولات الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، مستمدة من داخل التراث الاسلامي. ومن بين الخيارات العديدة التي تتيحها الحضارة الإسلامية بمخيلتها الغنية وتراثها الديني الرحب، فإنـهم يعززون أفكاراً وقيماً لبناء تركيب حيوي وفعال من المبادئ الإسلامية والتطلعات الحديثة نحو الحقوق المدنية والانفتاح الديمقراطي والشفافية السياسية. ويقوم البعض منهم بإنتاج مجموعة من المؤلفات العربية التي تجتذب اهتمامات واختلافات متزايدة، بينما يكتب آخرون منهم ينادون بثورة في تفكير عامة المسلمين، ولا يترددون في انتقاد أفكار وممارسات طال العهد على قبولها كمسلمات لدى المسلمين. وهم يفعلون ذلك على أساس من البحث والتمحيص للمصادر الإسلامية المتعلقة بالقضايا ذات الدلالة في موضوع التغيير السلمي، وتمتين بنية المجتمع الأهلي (المدني) الإسلامي، ومناقشة دور القوة والعنف في التحول الاجتماعي.

وبالامكان أن نميز تياراً محدداً ضمن المجرى العام لمشروعات الفكر الإسلامي المعاصر، والذي يمكن وسمه بمشروع "العمل الإسلامي المدني". في هذا التعبير تكمن معاني وتضمينات النضال من أجل العدالة والحرية، وهي مختزنة داخل تعبير يساء استعماله كثيراً: وهو "الجهاد"، أي النضال من أجل العدل الاجتماعي، ومن خلال صراعٍ ليس عنفياً بالضرورة، ولا يؤدي حتماً إلى الدمار وإراقة الدماء. لقد تبدت عن الثورة الإيرانية (1978–1979) ملامح (سلمية) مشهودة وغير عنفية، وظهرت كحركة تمثل قوة الشعوب. وفيما بعد، أي في عقد الثمانينات الماضي، كانت هناك بعض المناقشات في الدوائر العربية الإسلامية حول المقاومة اللاعنفية للطغيان والاحتلال، وعُبر عنها بـ "المقاومة المدنية"، وهو تعبير تم انتقاؤه ليحمل ويؤدي ذلك المعنى[13]. بل كان هناك

---

13 أنظر كتاب الصحافي والباحث العراقي الفشطيني، خالد. **نحو اللاعنف** (عمان: دار الكرمل، 1984)، واصداره المعاد في (القدس: المركز الفلسطيني لدراسة اللاعنف، 1986). ساعد مؤتمر عمان (15-18

قبول لهذه التقنية الفاعلة في مواصلة النضال لدى الفلسطينيين خلال سنوات الانتفاضة الأولى[14]، ولدى ألبان كوسوفو الذين كانوا يواجهون القمع الصربي منذ نـهاية الثمانينات وحتى أواخر التسعينات، (مثلاً: إبراهيم روغوفا زعيم التحالف الديمقراطي لكوسوفو). أما في الحاضر، فإن تعبير "العمل السلمي" أو تعبير "الجهاد المدني" قد استعملا ليحملا نفس المضمون[15]. ويجدر ملاحظة أن تعبير "اللاعنف" قد تم استبعاده أو تجنبه، بسبب التحيزات أو الانطباعات السالفة حول هذا التعبير لدى العرب المسلمين، وهو يتضمن معاني السلبية والضعف وافتقاد الشجاعة.

دعاة الخطاب السلمي الإسلامي

من بين الأصوات المعبرة عن هذا الاتجاه الناشئ نحو خطاب إسلامي سلمي، نذكر مفكرين سوريين هما: خالص جلبي وجودت سعيد، ونحن نركز عليهما لإنـهما أنتجا ولازالا ينتجان أعمالاً فكرية مهمة تـهدف إلى التأصيل والتنظير لفكرة اللاعنف من الأدبيات والمصادر الإسلامية المتضمنة لشواهد وأدلة متصلة بالعمل اللاعنفي وبناء السلام[16]، وكلاهما ناشط وفعال في مناقشة ونشر أفكارهما في ا تمع العربي الإسلامي.

تشرين الثاني/نوفمبر، 1986) على ترويج فكرة "المقاومة المدنية": انظر أعمال المؤتمر: سعد الدين إبراهيم (محرراً)، **المقاومة المدنية في النضال السياسي** (عمان: منتدى الفكر العربي، 1988)، وكذلك الأوراق الانجليزية المقدمة للمؤتمر:

Crowو Ralph E. etal. eds., *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East* (Boulder, Co.: Lynne Rienner Publishers, 1990).

14 انظر على سبيل المثال:

Awad, Mubarak. “Non-Violent Resistance: A Strategy for the Occupied Territories”, *Journal of Palestine Studies* 13, No. 52 (Summer 1984): 22-36; Souad R. Dajani, “Towards the Formulation of a Strategy of Nonviolent Civil Resistance: The Occupied Palestinian Territories as a Case Study”, *International Journal of Nonviolence* I, No.1 (September 1993): 3554; and S. R. Dajani, *Eyes Without Country: Searching for a Palestinian Strategy of Liberation,* (Philadelphia: Temple University Press, 1994), 95-158.

15 منذ الافراج عنه من الاعتقال في 1996 وخروجة الى المنفى لاحقاً، نادى زعيم المعارضة السودانية الصادق المهدي بالجهاد المدني ضد نظام البشير، قارن مع: خالد القشطيني، **دليل المواطن للجهاد المدني** (لندن: دار الرائد، 1998).

16 يجب أن تفهم هذه الاصطلاحات من منظور دراسات السلام الدولي، انظر:

ولقد سبقهما جيل من المثقفين والقادة المسلمين في جنوب آسية (شبه القارة الهندية) والذين كتبوا مؤلفاتهم بالأردية والانجليزية وكرسوا قدراً ملموساً من جهودهم في نفس الاتجاه السلمي، منهم مثلاً رفيق المهاتما موهاندس غاندي وهو أبو الكلام آزاد (توفي 1958)، وطيب الله[17]، وخان عبد الغفار خان (توفي 1988)، والمفكر المعاصر وحيد الدين خان[18] رئيس المركز الإسلامي في نيودلهي. في ظل أفكار وتجربة غاندي، تبنى هؤلاء المسلمون في شبه القارة الهندية تعبير "اللاعنف" ليحمل فكرة ومفهوم تقنية فاعلة في الصراع وكفيلة بإنجاز تحول أجتماعي سلمي.

غير أن فكر هؤلاء المفكرين الذين نعرف بهم هنا يمثل حالة مستقلة عن تجربة أولئك المفكرين في شبه القارة الهندية، بل مفارقة لها؛ لأنهم يسعون وبشكل واعٍ نحو التعاطي مع المفاهيم الجوهرية للحداثة والتحول نحو مجتمع للعدل من خلال تأويل مستجد وإيجابي للمصادر الإسلامية الأساسية، ومدافعة بعض المفاهيم السائدة حول موقف الاسلام من قضايا القوة والعنف والفتنة والمقاومة والمحاسبة والمسؤولية. يطلق هؤلاء المفكرون المستنيرون خطاباً جديداً متأطّراً ضمن مصطلحات وشواهد وتجربة التراث الإسلامي في السلم وروح التزكي ولوم الذات والتسامح مع الآراء المخالفة. إنه من الضروري لذلك التيار الصغير والفاعل باتجاه فكر وخطاب سلمي أن يعطى فرصة التداول والانتشار بدون عقبات، وذلك لما له من إمكانات واعدة في إكساب خطاب السلم المستجد المعنى والاتجاه اللازم لإحياء وبعث هذه الثروة الكافية من المفاهيم والأدبيات الإسلامية المعنية ببناء

Ghali, Boutros Boutros. *An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping*, (New York: United Nations, 1992), 32-35.

17 كان طيب الله رئيساً لمؤتمر (ولاية) آسام من 1940 الى 1948، وأيد مؤتمر عموم الهند والوحدة بين المسلمين والهندوس. انظر مؤلفه المكتوب في 1944 وهو رهين الاعتقال البريطاني، ونشر بعد وفاته تحت عنوان :

Tayyebulla, *Islam and Nonviolence*, (Allahabad: Kitabistan, 1959).

18 لمزيد من التفاصيل حول حياة عبد الغفار خان وحركته الاجتماعية "خدائي خدمت غاران" أي خدام الله أو ما كان يعرف بـ"القمصان الحمراء" (1929-1938). انظر الدراسة المستفيضة:

Tendulkar, D.G. Khan, Abdul Ghaffar. *Faith is a Battle* (New Delhi: Ghandi Peace Foundation, 1967); Robert C. Johanson, “Radical Islam and Nonviolence: A case Study of Religious Empowerment and Constraint among Pashtuns,” *Journal of Peace Research* 34, No. 1 (1997): 53-71.

مستقبل سلمي؛ اذ سيصبح هذا العالم أدنى إلى السلم الكوني فقط عندما يصبح عالم المسلمين في حالة سلم داخلي فيما بين ذواته المتعارضة.

يعمل هؤلاء المفكرون الذين هم موضوع هذه الدراسة تحت ظروف صعبة وقيود عديدة متمثلة في إخفاق عملية (التسوية) السلام الإسرائيلي الفلسطيني، وفي أنظمة قمعية علمانية أو إسلامية جامدة، وفي ظل شعارات الارتياب والغضب والمعادية لأمريكا والتي لا تزال مادة استغلال لدى الإسلاميين الراديكاليين في العالم العربي وآسية الوسطى والجنوبية. ولا بد للمحاولات الواعية والناقدة للذات من أجل إعادة توزيع المصادر الإسلامية (من مفاهيم وقضايا وأولويات)، لا بد لها من التدافع مع الخطاب الصاخب والسطحي والتنفيري لدعاة العنف وضيق الأفق. يجب أن يتاح للاجتهاد الفكري الذي انطوى عليه مشروع "العمل الإسلامي المدني" صوت في تشكيل اتجاه الفكر الإسلامي المعاصر. يطلق هذا المشروع خطاباً جديداً، يتولد من فكر جديد، ويتمخض عن عمل جديد. غير أن الخبرات والأفكار والقيم الجديدة لا يطويها زمان بعينه، بل هى تتجاوز التاريخ، وتـهدي الإنسان إلى الأصل الحقيقي وإلى غاية السلام الحقيقي، إلى الله، سبحانه وتعالى.

خالص جلبي

الدكتور خالص جلبي طبيب سوري يتحدر من أصول تركية - كردية، وقد ولد في عام 1945 في مدينة القامشلي، بالقرب من الحدود السورية - التركية، وتلقى تعليمه في دمشق وألمانية (الشرقية)، حيث درس الطب والشريعة الإسلامية في جامعة دمشق، وتخصص في الجراحة في عدد من مراكز التعليم الطبي في ألمانية الشرقية، وقد استغرق ذلك مدة عشر سنوات تقريباً. وفي مطلع السبعينات، نشر الدكتور جلبي عدداً من المؤلفات الطبية الشعبية حول بيولوجية جسم الإنسان، وقد طبعت عدة طبعات، وتكرر تداولها واستعمالها كمادة أو مقررات تعليمية في البلاد العربية. ومنذ عام 1984، عمل في مختلف مناطق المملكة العربية السعودية، وهو يمارس الجراحة في السنوات السبع الماضية في مستشفى الملك فيصل في مدينة بريدة بالقصيم. وينشر الدكتور جلبي عموداً أسبوعياً في جريدة سعودية يومية هي "الرياض"، حيث يعرف القراء العرب بآخر المكتشفات والأفكار في ا الات العلمية والأنثروبولوجية والنفسية والإدراكية، مضمناً ذلك دعوته إلى "العمل

السلمي" الذي يوازي بدوره ما يطلق عليه المنظرون من أمثال المهاتما غاندي وجين شارب تعبير "الفعل اللاعنفي المباشر". وقد نال مؤخراً جائزة أفضل كاتب عمود من ناشري صحيفة "الشرق الأوسط" في لندن لعام 1997. والدكتور جلبي متزوج من شقيقة جودت سعيد ومتأثّر إلى درجة معينة بأفكار جودت سعيد، وكذلك بنموذج الفعل اللاعنفي الذي طرحه مبارك عوض خلال الانتفاضة الفلسطينية، وهوقارىء ومطّلع جيداً على مختلف مدارس الفلسفة والعلوم الطبيعية والاجتماعية الغربية.

في عام 1984، نشر الدكتور جلبي مؤلفاً رئيساً هو: في **النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركات الإسلامية**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، طبعات متعددة)، وعالج الكتاب قضايا الأيديولوجية والعمل السياسي والعنف لدى الإسلاميين. وفي مقالاته بجريدة "الرياض" (1997-1998) الموافق (1417-1419هـ)، فصل القول في بناء رؤية أصيلة لنموذج أيديولوجي إسلامي في تحييد العنف وفي التمييز ما بين القوة {كأداة للعنف} وبين قوة "المقاومة الحقيقية"، (انظر مقاله في ثلاث حلقات بجريدة "الرياض" المنشورة في 18-25 أيلول/سبتمبر، 2 تشرين الأول/أكتوبر1997. وهو يبحث على نحوٍ مركّب ومبدع عن أساس العمل السلمي ضمن الشعائر والعبادات والتعاليم والقيم الإسلامية؛ انظر مثلاً: "الحج ودرس اللاعنف"، الرياض، 24 نيسان/أبريل 1997 الموافق 17 ذوالحجة 1417 هـ). أما مقالته حول: "تأسيس لاعنف عربي داخلي" (الرياض، 18 حزيران / يونية 1998 الموافق 24 صفر 1419هـ)، فهي تلخص ورقة بحث قدمها في مؤتمر رئيس للتربويين والصحافيين والمفكرين العرب حول "التطرف والعنف والإرهاب" في العالم العربي، وقد عقد في عمان بالأردن، 3-13 أيار/مايو 1998، حيث طرح بشجاعة أفكاره حول اللاعنف، ورد على انتقادات حادة من بعض المشاركين المتشككين.

ويقدم كتابه الجديد: **سيكولوجية العنف واستراتيجية العمل السلمي**، (دمشق: دار الفكر، 1998)، تحليلاً للعنف الإنساني من خلال التقاليد والأدبيات الإسلامية، ومستعيناً بالعلوم السلوكية المعاصرة والأنثروبولوجية الاجتماعية والفلسفة. هنا وينافح جلبي عن توظيف "الفعل السلمي" كطريقة فاعلة لتوليد واستدامة قوة الدفع اللازمة لإنجاز التحول الاجتماعي المدني على أساس إسلامي. أما مؤلفه الآخر: **فلسفة القوة والمقاومة**، فهو على

وشك الصدور، وسوف يضم مجموعة مقالات يسعى من خلالها إلى التبني العام لمفهوم وتكتيك "الفعل السلمي المباشر" وصولاً إلى إنعاش وتجديد الإحياء العربي الإسلامي، سياسياً وثقافياً واجتماعياً. شارك جلبي في السنوات الأخيرة في عدة مؤتمرات بعمان ومؤتمر حول "الإسلام والديمقراطية" عقده "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" بواشنطن، عام 1994، كما استضافته شبكات التلفزة في الأردن والإمارات العربية المتحدة.

جودت سعيد

ولد جودت سعيد في عام 1931 في القرية الشركسية، بئر عجم، والواقعة إلى الجنوب من مدينة القنيطرة في مرتفعات الجولان السورية (المحتلة حالياً). كان قدوم أسرته (تساي) إلى سورية جزءاً من موجة هجرة شركسية من مناطق القوقاز الخاضعة للحكم الروسي إلى الولايات العربية في الدولة العثمانية بأواخر القرن التاسع عشر. وفي سن الخامسة عشر، ابتعثته أسرته للدراسة في جامعة الأزهر العريقة؛ وقد تخرج عام 1957، حيث أجيز بالليسانس في الأدب العربي وبدبلوم في التربية. وبعد عودته إلى سورية، قام بالتدريس نحو عشر سنين، أولاً في دار المعلمين بدمشق، ثمّ في المدارس الثانوية بدمشق وحولها، بما في ذلك تدريس مقررات التوجيه المعنوي في الأكاديميات العسكرية، كتلك التي في مدينة حمص بالداخل السوري. وقد وجد جودت سعيد موقعه يخفض باضطراد؛ حيث ينقل من مدرسة إلى أخرى أقل منها باستمرار.

في عام 1968، فُصل جودت سعيد من وظيفته الحكومية كمدرس، وذلك على خلفية دفاعه عن أفكار إسلامية في السلام (الاجتماعي) وتضميناتـها أو انعكاساتـها على فكرة ومشروع التحول الاجتماعي الراديكالي (الحكومي)، وبسبب وجهات نظره المنشورة في كتبه التي بدأت في الصدور عام 1966، وبسبب نشاطه الفكري والدعوي ومحاضراته في المساجد والمنتديات والدوائر الفكرية والاجتماعية بسورية. وفي نفس العام 1968، اعتقلته السلطات السورية للمرة الأولى ولمدة عام ونصف العام. وخلال حكم "حزب البعث" أودع جودت سعيد السجن خمس مرات، ولمدد تمتد لعدة شهور، آخرها كان في عام 1973. أما في أوائل الثمانينات، وخلال الصدامات الدامية بين "الإخوان المسلمون" السوريين وبين نظام الرئيس حافظ أسد، كان كثيراً ما يتعرض للاستجواب

والمراقبة، رغم أنه لم يكن قط عضواً في جماعة "الإخوان المسلمون". ولأكثر من عقد من الزمن، اختار جودت سعيد أن يعيش في عزلة داخلية طوعية أو منفى داخلي اختياري، وأن يحيى نمط حياة ليو تولستوي، وأن يعمل في منحلة أسرته في بئر عجم. تجسد تلك العزلة الاختيارية مثال وقناعات جودت سعيد حول ارتباط الحرية الحقيقية للمثقف بقدرته على إتقان وأداء عمل حقيقي ومنتج؛ وجاء عزوفه عن النشاط الاجتماعي والعمل العام متزامناً مع الصدام بين المعارضة الإسلامية والحكومة السورية ومنسجماً مع فهمه للضرورة الشرعية في اجتناب الفتنة والعنف.

ومع بداية التسعينات، عاد جودت سعيد تدريجياً إلى النشاط العام في سورية، مواصلاً علاقاته واتصالاته، ومشاركاً في حوار واسع مع مختلف ألوان الطيف الديني والسياسي والاجتماعي سواء منه ما كان ضمن المؤسسة السُنية الرسمية (مثل المفتي الأكبر الشيخ أحمد كفتارو، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الأستاذ بكلية الشريعة-جامعة دمشق)، أو ما كان منه مع الشيوعيين، والقوميين العرب، واتحاد الكتاب العرب. يدل كل ذلك على التزام جودت سعيد بمبدأ الحوار وقبول وجهات النظر الأخرى، متبنياً وعياً والتزاماً متيناً بالأمن ا تمعي والعيش المشترك والغايات العامة، ومتسامحاً مع مختلف التوجهات الساعية إلى الوصول لحل؛ ويؤكّد على أنه ليس شرطاً أن نتفق على كل شيء لكي نقف مع بعضنا.

وفي عام 1993، قامت دار الفكر المعاصر في بيروت ودمشق بإصدار طبعة جديدة من مجموعة أعمال جودت سعيد في ستة أجزاء في سلسلة بعنوان: "سنن تغيير النفس وا تمع". وفي نفس العام، استهل سلسلة من أحد عشر لقاءً للحوار (مجالس الحوار) في بلدته بئرعجم محاولاً استكشاف أفكارٍ حول التغيير الاجتماعي والفردي؛ وقد نشرت نتائج هذه الحوارات تحت عنوانين هما: *مفهوم التغيير* ؛ *رياح التغيير*. وظهر اهتمام متزايد بأفكاره في سورية والأردن والكويت والإمارات العربية المتحدة، وحيث استضيف عبر شبكات التلفزة في الخليج العربي؛ وقد نشر مقالات في عدد من الصحف وا لات العربية والإسلامية.

شارك جودت سعيد مؤخراً في عدد من المؤتمرات الفكرية في العالم العربي، كمؤتمر الخرطوم في عام 1993. وفي عام 1997، ظهر عدة مرات على شاشة التلفزة السورية

في برنامج "الحوار المفتوح" بصحبة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. كما شارك مؤخراً في ندوات ولقاءات عديدة بأميركا الشمالية خلال رحلاته إلى فرجينيا ونيوجرسي ومونتريال، حيث ضمته مساجد ومراكز ثقافية عربية وإسلامية ومعهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكغيل بمونتريال. وفي شباط/فبراير 1998، حضر ملتقى فكرياً بالجامعة الأميركية في واشنطن حول: "الإسلام والسلام في القرن 15الهجري/21 الميلادي"، وقد دعت إليه منظمة غير حكومية هي "مؤسسة اللاعنف العالمية" بالتعاون مع "مركز السلام العالمي". شهد الملتقى ما ينوف على 25 من المفكرين والشخصيات الإسلامية من مختلف أرجاء العالم، واجروا مناقشات مكثّفة حول الإمكانات الإسلامية المتاحة للتغيير السلمي.[19] وخلال الزيارة ذاتها (إلى واشنطن)، تحدث وحاضر حول المفاهيم الإسلامية للسلام والعنف في "معهد الشرق الأوسط"، و"مركز الدراسات العربية المعاصرة" بجامعة جورج تاون، و"كلية الخدمة الخارجية" بالجامعة الأميركية، و"مركز الحوار العربي" في فينا-فرجينيا، والمركز الإسلامي الرئيس في شمال فرجينيا "دار الهجرة.

رغم أن جودت سعيد مطّلع جيد ومتمرس في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، وله تواصل حميم مع القرآن الكريم والحديث، إلا أن منهجه في مقاربة التقليد الإسلامي ليس تقليدياً ولا فقهياً. إنه يعيد النظر في دلالات وسياقات ومعاني النصوص الكلاسيكية بشكل مبدع وجديد؛ متحدياً الآراء والقناعات التقليدية وكذلك التأويلات التي يرى أنها قد كبلت العقل المسلم لقرون طويلة، بل ويمضي أبعد من مجرد إعادة ترديد المقولات أو المسلّمات التقليدية في سياق المشكلات المعاصرة، ويحمل المرء على تأمل المغزى الحقيقي للنصوص وصولاً إلى فهم حيوي وجديد؛ معيداً النظر في رؤيته للظروف الموضوعية القائمة وتمثّله لها. وتجيء أهم التأثيرات الفكرية على جودت سعيد والجديرة بالذكر هنا من فقيه وقاض ومؤرخ وعالم اجتماع عاش في بلاد المغرب في القرن الرابع عشر، وهو ابن خلدون؛ ومن الفقيه المجدد والمجتهد والمتكلم المناظر ابن تيمية؛ ومن رائد حركة الإصلاح الديني في العصر الحديث الإمام محمد عبده؛ ومن الشاعر والفيلسوف الهندي محمد إقبال؛ ومن المفكّر الجزائري (النهضوي) المعاصر مالك بن نبي. صدر الكتاب الأول لجودت سعيد بعنوان: *مذهب ابن آدم الأول- مشكلة العنف في العمل الإسلامي* (دمشق: 1966؛ بيروت: الطبعة الخامسة، 1993)؛ وجاء محاولة أصيلة وعميقة لتقديم

وتأصيل تفكير إسلامي أساس حول السبل السلمية واللاعنفية للتغيير الاجتماعي بناءً على شواهد وهدي القرآن والسنة النبوية. بقي تأثير هذا العمل الفريد محدداً بل كان في الواقع يعتبر سابقاً لعصره.

وفي أعمال ومؤلفات لاحقة، أسهب جودت سعيد في تبيين وتأصيل أفكاره الرئيسة بقدر أكثر من التفصيل، كما عثرمن خلال أبحاثه على أمثلة مستفيضة من النماذج التاريخية والنبوية في التفكير والعمل السلمي (اللاعنفي). وهو على وعي واضطلاع حسن على الاتجاهات المعاصرة في الفكر الغربي (وذلك من خلال ما يترجم منه)؛ بما في ذلك أفكار الاشتراكية، وعلم النفس، وتحليل الظواهر، والسياسات السيكولوجية؛ كما أنه على دراية بمختلف التوجهات في الخطاب الغربي، من براغماتية (بيرس) إلى وجودية (سارتر) إلى ما بعد الحداثة وأركيولوجية المعرفة لدى (فوكو). غير أنه يحاول متعمداً أن يعبر عن أفكاره من خلال المعنى والمصطلح الإسلامي المتيسر لكل من الشباب المسلم المثقف والمفكرين المستقلين الناقدين. ويبدو مؤخراً في أحاديثه ومحاضراته حريصاً ومهتماً بأن يتواصل مع الطلاب والمثقفين الشباب.

وتمثل مجموعة مؤلفات وأعمال جودت سعيد في مجملها محاولةً مبدعةً في تفكّر وتأمل أصعب القضايا التي تواجه العمل الإسلامي اليوم، وهي: دور القوة والعنف في إنجاز الغايات السياسية والاجتماعية؛ أفضل السبل لتغيير ا تمعات؛ مشكلة الحتمية الفكرية والأيديولوجية وحرية الإنسان وعلاقتها بعملية التغيير؛ والسنن الإلهية وا تمعية والغايات والعبر في العمليات والتجارب التاريخية. وهو يبحث ويستكشف دروس التاريخ متبنياً وملتزماً النموذج القرآني بجدية، ومضمناً ذلك شواهد من الماضي والحاضر، ليميز بين مختلف التيارات والاتجاهات التي تشكّل الأحداث وما تفضي إليه من مثلٍ فكرية. ويتكامل مع ذلك اهتمام مهيمن آخر، وهو السنة أو المنهج النبوي في التحول الاجتماعي؛ وله عدة كتابات تبين مدى إحاطته العميقة بالمسيحية وتقديره لها. وفي دراسة مطولة بعنوان: "القانون والدين والمنهج النبوي في التغيير الاجتماعي"، ترجمتها إلى الإنكليزية عفراء جلبي، ابنة شقيقته، وستنشر في **ا لة الأميركية للقانون والدين**، يجادل جودت سعيد بأن السبيل المؤكّد والأمثل للوصول إلى التغيير وقيام مجتمع عادل وناضج سياسياً يكمن في تربية ثلةٍ من الأفراد الواعين الذين سيزرعون بذور ا تمع الناضج؛ ويرفض التوجه أو النـزوع نحو

انتظار القائد (المصلح) أو البطل المنقذ أو تحول مفاجئ في حركة التاريخ. ويقدم كتابه الأخير: **كن كابن آدم الأول!** (دمشق: 1997) تلخيصاً وتنقيحاً ومراجعةً لأفكاره ودعوته في الثلاثين عاماً الماضية.

التاريخ والنبوة صنوان لا يفترقان عن بعضهما البعض في فكر وتصور جودت سعيد؛ كما أن دروسهما لم تستوعب أو تـهضم بعد لدى معظم الناس. ولديه قناعات راسخة بأن كلاً من حركة التاريخ والمثال النبوي يؤكدان على فكرة تقدم الإنسانية نحو ارتقاء ونضوج فكري أوسع. لا بد للإنسانية من أن تطمئن على آمالها في مستقبل أفضل وآمن، وأن تحافظ على إيمانـها بجدارة وكفاية ودور الوحي والهدي الإلهي، وأن تؤكد على انسجام وتوافق الإيمان والعقل. إن الوعي بقوة وتقدير إلهي يتجاوز الزمان والمكان ويشكّل مستقبل الإنسانية، والتطلع إلى حضارة كونية أكثر توافقاً وانسجاماً مع الوحي والهدي الإلهي، هما من العلامات المميزة لفكر جودت سعيد. إنه يرى أن حاضر المسلمين يتسم بقدر من الاغتراب، ملاحظاً أنـهم لم يخرجوا بعد من تصورهم بأن الإيمان والتقوى وحدهما كفيلان أن يحدثا التغيير الحقيقي. غير أن الأفق الذي ينطلق منه جودت سعيد لا يعني الانفصام بأي حال، فهو يفصل بإسهاب وعمق كيف يعلمنا الإسلام سبل تغيير النفس وسنن تحول المجتمع. ولا شك في أن جودت سعيد يقدم نموذجاً معرفياً مبدعاً وفريداً في التفكير الإسلامي المعاصر فيما يتعلق بأحد أهم غايات الإسلام: السلام.

رأي وحوار

حوارات إسلامية المعرفة: عرض وتحليل

فتحي حسن ملكاوي*

تمهيد

لفت نظر كثير من المتابعين لمشروع إسلامية المعرفة –الأنصار منهم والمعارضين- أن رواد المشروع لم ينشغلوا بالرد على المعارضين والمنتقدين، خلا بعض النقاش الذي كان يتم في المؤتمرات والندوات التي كانت تعقد في إطار المشروع, حيث كانت هذه المنتديات مفتوحة، يحرص منظموها على استضافة من عرفوا بالاهتمام بالمشروع سلباً أو إيجاباً. وقد لوحظ أيضاً موقف رواد المشروع المتمثل في الصمت والإعراض عن مواقف أشخاص أو مؤسسات ترى أ ا أسبق من هؤلاء الرواد في طرح المشروع وابتكار عنوانه "أسلمة المعرفة". ومع أن بعض هذه المواقف كانت استفزازية تدعو للمواجهة وتحمل مة التزوير وسرقة الأفكار واختطافها، فإنّ الصمت والإعراض هما الجواب.

في محاضرة في الجامعة الإسلامية العالمية في كوالالمبور/ ماليزيا في ديسمبر 1992، وبدعوة من رئيسها آنذاك د. عبد الحميد أبو سليمان، قال د. سيد محمد نقيب العطاس إنه أول من ابتكر مصطلح أسلمة المعرفة، وإن جميع الآخرين الذين تبنوا هذا المصطلح، إنما سرقوه منه وإن هذه خيانة وتزوير، وكان كاتب هذه السطور حاضراً، وكان يتوقع أن يقوم د. أبو سليمان أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي أو د. طه جابر العلواني رئيس المعهد آنذاك بالتعليق على الأمر ولكن لم يحصل ذلك. وعندما بحث الأمر مع د. أبو سليمان، قال:إن الأولى هو الانشغال بعملية الأسلمة لا بتحديد أول من قال ا، ثم إن المصطلح كان شائعاً ومعروفاً في مؤتمرات جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين واتحاد الطلبة

---

* دكتوراه في تدريس العلوم وفلسفة العلوم من جامعة ولاية ميشجان، أستاذ مشارك في التربية في جامعة اليرموك سابقاً، والمدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي حالياً.

المسلمين في الولايات المتحدة قبل التحديد الزمني الذي أشار إليه العطاس[1]، وإن من المشتهر بين زملاء الفاروقي وتلاميذه أن هذا المصطلح Islamization ومصطلح آخر هو Ummatic كانا يترددان على لسانه كثيراً. وقد أورد د. العطاس هذه التهم بقسوة في كتاب لاحق.[2]

ويشير د. سيد حسين نصر إلى أنه كان يلمح في عدد من كتاباته في الستينيات إلى المهمة المركزية في أسلمة المعرفة التي يتعرض لها المسلمون في العالم المعاصر، وأن هذه الدعوة قد نوقشت في وقت لاحق من النقيب العطاس، وأنه في السنوات الأخيرة أصبحت الاهتمام المركزي للمرحوم إسماعيل الفاروقي وعدد من المفكرين المسلمين الآخرين[3]

كذلك لم ينشغل هؤلاء الرواد بالوقوف طويلاً عند المصطلح نفسه من حيث كونه إسلامية المعرفة (مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي) أو أسلمة المعرفة، إو إسلام المعرفة (مشروع معهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة) أو التأصيل الإسلامي للمعرفة (مشروع جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض) أو التوجيه الإسلامي للعلوم (مشروع جامعة الأزهر بمصر) ...الخ، على اعتبار أن المهم هو المفهوم والمضمون، وليس المصطلح أو الشعار.

---

1 انظر مثلاً عنوان المؤتمر السنوي الرابع لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين المنعقد في أيار (مايو) عام 1975، وقد صدرت أعماله بالإنجليزية في مجلدين. وانظر كذلك عنوان المؤتمر السنوي الثالث عشر لاتحاد الطلبة المسلمين المنعقد في توليدو أوهايو في نهاية شهر آب (أغسطس) 1975 بعنوان: عملية الأسلمة وعودها والتحديات التي تواجهها. وكان للدكتور جعفر شيخ إدريس ورقة في كل من المؤتمرين. حررت مادة الورقتين في كتاب مستقل ونشرها اتحاد الطلبة المسلمين عام 1977. انظر

Idris, Jaafar Sheikh. The *Process of Islamization*. Plainfield, IN: MSA of USA and Canada 1977.

2

Al-Attas, Syed Muh. Naquib. *Islam And Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993, P. xi- xiii

3

Nasr, Seyyed Hossein. Science and the Enviornment: Islam and the Problem of Modern Science. In Ziauddin Sardar (Ed.) *The Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam.* London: Artillery House. 1989. pp125-139.

ويمكن تمييز عدة فئات بين المعارضين لمشروع إسلامية المعرفة، ينتسب بعضها إلى الدوائر الإسلامية وبعضها إلى الدوائر العلمانية. ويقع بعضهم في فئة الصحفيين الذين لم يطلعوا على أدبيات المشروع وكتابات رواده، وتأتي معارضتهم في سياق الضجيج الإعلامي، والمهاترات السياسية، التي لا تستحق عناء النظر إليها ومناقشتها. ولكن لا يخلو الأمر من عدد من الدراسات التي حاولت أن تتلمس المنطلقات الفكرية للمشروع وتناقشها بطريقة جادة. وفي هذه المقالة عرض لنماذج مختارة من المواقف وتعليقات موجزة عليها، ويلاحظ أ ا توزعت ما بين النقض والحوار والعتاب واشتملت على نماذج تمثل التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية والمذهبية. وليس من هم هذه المقالة أن تعرض مواقف المؤيدين للمشروع أو الاجتهادات المتعددة في داخله.

الرؤية النقضية لممثّلي اليسار والتيار العلماني

بعض الأسماء الصحفية الكبيرة تتصدى للمشروع بالنقد الساخر، مع الاعتراف بعدم الاطلاع على أدبيات المشروع، بل وعدم حرصهم على ذلك، لأن معارضتهم تنطلق من موقف إيديولوجي معارض لكل ما هو إسلامي. ومن هؤلاء **السيد ياسين** الذي نشر مقالة في جريدة الأهرام القاهرية عام 1990[4] وأعاد نشرها في جريدة الدستور الأردنية عام 1994. وقد استضافه كاتب هذه السطور في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن على إثر نشره للمقالة في "الدستور"، فأكّد له أنه لم يطلع من كتب المعهد إلا على كتاب إسلامية المعرفة، وقد فوجئ أو ربما تصنع المفاجأة عندما رأى خزانة العرض التي تحتوي على إصدارات المعهد في سلاسل كتبه المختلفة ودورياته التي يصدرها في إدارته المركزية ومكاتبه العديدة باللغات المختلفة، ومع ذلك فقد أعاد الكلمات نفسها التي نشرها في الأهرام والدستور عندما استضافه المعهد في ندوة في جامعة القاهرة لتقويم إنتاج

---

4 يسن، السيد. وهمُ اسمه أسلمة العلوم. مجلة **الأهرام الاقتصادي**. القاهرة. 29 يناير، 1990 صحفة أوراق ثقافية

المعهد في مشروع العلاقات الدولية، مما يؤكد أن ما يكتبه أو يقوله ليس من باب الجهل بالحقائق بقدر ما هو موقف إيديولوجي معارض لكل ما هو إسلامي.[5]

إنّ نقد مشروع إسلامية المعرفة والحوار حوله أمر مشروع بلا شك، بل إنّ العاملين فيه يقيمون الندوات المتخصصة لنقده ومناقشة بعض المشروعات البحثية المتخصصة التي نفذت ضمن نشاطاته. والرؤية النقدية مطلوبة ومرحب ا ليس ممن يحملون وجهات نظر مختلفة ضمن تيار الأسلمة نفسه فحسب وإنما هي مطلوبة حتى من المعارضين لهذا التيار جملة وتفصيلاً. ومثال ذلك الندوة التي عقدها مركز الحضارة للدراسات السياسية في القاهرة بالتعاون مع قسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة لمناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث قدم عدد من المفكرين والأكاديميين رؤى نقدية وازنت بين أهمية المشروع وبيان بعض أوجه القصور فيه واقتراح مسارات ومناهج محددة لاستكمالها[6].

لكن الندوة استضافت السيد ياسين الذي عبر في مناسبات عديدة عن رؤيته النقضية لمشروع إسلامية المعرفة جملة وتفصيلاً، فكان مما قاله السيد ياسين واتسعت له صدور الحضور إنّ المشروع يعد هروباً من الواقع إلى التاريخ، وأنه لم يقدم اجتهاداً نظرياً حقيقياً، بل إنه حاول أن يستوعب نظرات أصولية تعود لآراء واجتهادات فقهية، وبعضها أمور يجب أن يخجل من ذكرها أو تضمينها أية كتابات علمية، وإنّ العاملين في المشروع لم يحصدوا من جهدهم إلا الأوهام ... الخ. (ص 892-893).

ومع أن مثل هذا الاتجاه النقضي في التعامل مع القضايا الفكرية، قد لا يحتمل حواراً، فإنّ الرد "الرقيق" على السيد ياسين في تلك الندوة اكتفى بمحاولة إظهار موقفه المتحيز مسبقاً وقراءته ا .زأة وانتزاعه العبارات من سياقها العام، وهي أمور لا تتسق مع الرؤية

---

5 الندوة التي عقدها مركز الحضارة للدراسات السياسية وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في القاهرة في أكتوبر 1998م، بالتعاون مع قسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة لمناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

6 مصطفى، نادية محمود و عبد الفتاح، سيف (محرران). **العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرات التاريخ الإسلامي**. المجلد الثاني، القاهرة: مركز الحضارة للدراسسات السياسية، 2000م.

العلمية ولا تخدم حركة البحث، وهي من بقايا التهريج الإعلامي الذي وظفته الأجهزة السياسية المعادية للتوجهات الإسلامية.

وتقع في هذه الفئة هواجس **محمود أمين العالِم** الذي يرى أن "الجهود التي تبذل من أجل تحقيق ما يسمى أسلمة المعرفة على أسس عقائدية إسلامية" تعد "سعياً واعياً لدى الحركة الإسلامية السياسية للسيطرة على المجتمع المدني بمفهوم جرامشي؛ أي تسييد توجه ثقافي معين تسييداً مجتمعياً، مما يسهم في تكوين كتلة تاريخية في المجتمع المدني تكون قاعدة للسيطرة على السلطة السياسية. ولهذا فإن الاستغراق في الحوار مع هذه الحركة على أرضيتها الدينية الخالصة وحدها، حتى لو كان صراعاً فكرياً يقوم على اختلاف المنهج الرؤية، قد يكون سبيلاً لدعم هيمنتها الفكرية في المجتمع المدني وتقوية حركتها السياسية."[7] ويزيد الصحفي الكبير أن هذه الجهود يمكن تصنيفها ضمن المشروع الإسلامي السياسي ولو في مسلكة الفكري الدعائي رغم أنه مشروع "لا يحمل أي برنامج موضوعي للإصلاح والتغيير والتجديد" وهو مجرد رد فعل رافض للأوضاع المتخلفة المتردية الفاسدة القابعة في واقعنا العربي".

وفي الفئة نفسها تأتي أحكام **حامد نصر أبو زيد** الذي يرى أن "أسلمة العلوم والآداب تقود إلى خطاب سلفي وتبرير ديني لوضع اجتماعي يحتل فيه الحاكم والطبقة مكان المطلق والكلي والقديم." وأنّ "الدعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب تؤدي إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع لملابسات الزمان والمكان.. وأن هذه الدعوة تنتهي إلى محاكم التفتيش التي تدين بل تجرم كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية فتصمه بالانحراف والضلال والإلحاد، لا لشئ إلاّ لأنه لا يتوافق مع فهم رجال الدين للنصوص الدينية ومع تأويلهم لها."[8]

ومع أن أبو زيد يشترك في تحليله لمنطلقات مشروع إسلامية المعرفة مع "العالِم" و"ياسين"، فيما يتعلق بتسييس الإسلاميين المتطرفين للنصوص الدينية ورغبتهم في تبرير

---

[7] العالم، محمود أمين. حتى لا يكون التكفير عطاءاً للتجميد والتجهيل والصراعات المجدبة. **مجلة القاهرة** عدد 127 يونية 1993، ص: 12-16.

[8] أبو زيد، حامد نصر. أسلمة العلو والآداب تقود إلى الخطاب السلفي. **مجلة اليسار**، العدد الأول مارس 1990، ص 82-83.

سيطر م باسم الدين، فإنه يبسط التهمه إلى الاتجاه الديني الرسمي في أركان النظم الحاكمة" ويمثّله أشخاص "لا يمكن أن يتهمهم أحد بالتطرف"، في محاولاته لمواجهة التيارات العلمانية والتنويرية، وفي سعيه إلى تكريس سلطة الحاكم باسم الدين. وهنا يرى أبو زيد على التنويريين من أمثال "الطهطاوي ومحمد عبدة ولطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وسلامه موسى والعقاد وأحمد أمين وأمين الخولي وغيرهم كثيرون،" أ م لم يستطيعوا "أن ينقطعوا عن السلفيين بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية"، وأن "هذا القصور في الإنجاز التنويري ساهم _في إطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية- في تمكين الخطاب الديني من استعادة الأرض التي فقدها."

ودعوة أبو زيد الأساسية في مواجهة جهود إسلامية المعرفة والفكر الديني المعاصر عموماً، هي إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية، وذلك بالاعتماد على أن القرآن حادث مخلوق ارتبط إيجاده وإنزاله بحاجة البشر وتحقيقاً لمصلحتهم. وهذه هي "الرؤية النقيضة التي أبدعت وأنجزت في مجال المعرفة العلمية تلك الإنجازات التي أفادت منها أوروبا والتي يفخر ا الخطاب الديني ذاته، رغم أنه يتنكر لأصولها الفكرية ويعادي رؤية العالم التي حققتها." ولم ينشغل علماء المسلمين في الماضي بأية اهتمامات لأسلمة علوم العصر مهما كان مصدرها، "ولو كان أسلافنا قد شغلوا اجس الأسلمة الذي يشغل رجال الدين المعاصرين لحدث التصادم الذي حدث في أوروبا..."

شتائم عزيزالعظمة

يستنكر عزيز العظمة[9] بشدة استعمال مصطلح أسلمة المعرفة، ويعده صورة من صور جموح اللاعقلانية السياسية "لأهل الأهواء الإسلامية" وما يقول به "إسلاميو الهوى" تعبيراً عن: "شهوة السلطة الكلية لدى الإسلاميين" الذين لم يكتفوا بإضافة النعت الإسلامي إلى ا تمع وعلم الاجتماع وتوظيف الأموال وعلم الاقتصاد وعلم الطب، بل على "المعارف إنتاجاً ومحتوى وتناولاً ومؤسسات". وينظر الكاتب إلى المشروع باعتباره نموذجاً "للتطرف

---

[9] العظمـة، عزيز. أسلمة المعرفة وجموح اللاعقلانية السياسية، **الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن**. القاهرة: سلسلة قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1993م.

الإسلامي السياسي والأيديولوجي والاجتماعي"، وأنه نكوص أيدلوجي واجتماعي إلى "ماض موهوم أو مؤول يوتوبياً". و"يحاول أن يجمد الواقع في لحظات نكوص تفضي إلى إرهاب ا تمع والدولة.."...

ويرى أن مهمة أسلمة المعرفة تنصب على خطابين نقائضيين: خطاب سجال وخطاب إيجاب، يختص الأول بنقض المناهج العلمية العالمية لدراسة ا تمع والسياسة تحت عنوان الخصوصية، ويقوم الثاني بقسر وقائع التاريخ وا تمع في بوتقة تصور إسلامي .. لا يتعدى إضافة التسمية الإسلامية على هذه الوقائع ... تلبية لمشروع سياسي يروم ا انسة القسرية عن طريق دولة قاهرة أو إرهاب للكافـة ... ".

وفي مشروع إسلامية المعرفة كما يراه العظمة: "تصبح مبادئ المعرفة الإسلامية أقوالاً فيما وراء المعرفة، كمبدأ الوحدانية والاستخلاف والتوازن بين المادة والروح، والتسخير، مما لا علاقة له بموضوع المعرفة إلا الربط الإنشائي الذي لا مصداقية له إلا ما يقدر أصحاب هذه المعرفة في إلزامه بالقسر الإداري أو بالتلقين القائم على تثبيت الإذعان للسلطة المعرفية للإسلاميين..وليس في المعرفة الإسلامية أداء معرفي .. بل سديم لا بداية له ولا اية، ليس لأنه لا ائي بأي معنى، بل لأنه فاعلية دائمة الجري وراء ذيلها في مطاردة دائرية مستمرة، لا يبقى من معرفة الواقع في هذا العمل المستمر إلا الحشرجة، حشرجة الكلمات التي تتيح ا ال بغلبة صيحة الله أكبر غلبة سياسية .. وهي نرجسية ترنسندنتالية لا مناط لها إلا توكيد شهوة السلطة الشاملة للعقل. لذلك يسمو ا بالأمة وأصالتها، ولكنها ليست في واقع الأمر غير الحركات السياسية التي تسند دعوى إسلامية المعرفة ..".

ويعتقد عزيز العظمة أنّ لإسلامية المعرفة بنية تحتية مؤسسية ومالية بالغة الأهمية، وأ ا برزت في ظروف تاريخية وسياسية وأيديولوجية محددة لا يمكن فهم أسلمة المعرفة دو ا. وأن "عنوان هذه الظروف دحض التاريخ والتاريخية وتغليب ميثولوجيا الأصول عليه، في نظرية كلاسيكية لا عقلانية في التاريخ.. وهي نظرية غربية، ولدت في ألمانيا في أواخر القرن الثاني عشر، وانزوت في أطر اليمين القومي ثم الفاشي .. وألهمت كثيراً من الصياغات الأيديولوجية للقوميات .. ومنها بعض مناهج القومية العربية والقوميات القطرية العربية .. وقد اكتسب الإسلام السياسي هذه النظرة اللاعقلانية في التاريخ وفي ا تمع .. في العقدين الأخيرين عن القومية العربية بحدة أكبر وجعل لنفسه مهمـة تحويل

التاريخ من تاريخ متحول إلى جملة رموز ثابتة يطلب منها استثارة الحمية و يبيج المحتاجين ضد ا تمع وضد الطوائف الأخرى والتعمية على الأسباب الحقيقية لأزماتنا الاجتماعية والاقتصادية..".

كما يعتقد الكاتب أنّ النقد الذي توجهه حركة إسلامية المعرفة للحتمية واليقين العلميين هو نقد مفصل على قياس مفهوم متخلف للعلم، وأنّ هذا النقد في حقيقـة الأمر "ليس من مكتشاف الصحوة الإسلامية، بل هو ناتج عن استخدام الاعتذارية الكاثوليكية لتراث اللاأدريه ضد العلم في القرن التاسع عشر، وأطلع عليه الشيخ حسين الجسر ثم انتقل إلى كتابات الإصلاحية الإسلامية واستقر لدى محمد حسين هيكل ودخل إلى مجالات الفكر العربي الحديث الأخرى..".

إنّ القارئ ليستغرب حقاً كيف يستخدم عزيز العظمـة - في استنكاره الشديد للدعوة إلى إسلامية المعرفة - ألفاظاً هي أقرب إلى السباب والشتائم منها إلى النقد أو حتى النقض، ومن حق القارئ أن يتساءل عن السبب في هذه الحملة الشرسة وكأنّ إسلامية المعرفة قد أوشكت على انتزاع أنفس ما لديه من المكانة والسلطة.

ويستغرب القارئ أيضاً لجوء الكاتب إلى الربط بين منطلقات إسلامية المعرفة ومنطلقات الحركات القومية والفاشية في أوربا القرن التاسع عشر، وإلى الاعتذارية الكاثوليكية لتراث اللاأدريه ضد العلم في الحقبـة التاريخية نفسها.

أما الربط بين إسلامية المعرفة وبين ما يسميه الإسلام السياسي والتطرف والإرهاب، فإنه قد يكون ناتجاً عن موقف مبدئي ينظر للسلطات السياسية الحاكمة التي ترى أنه ليس في الإسلاميين معتدل ومتطرف سواءً أكان الإسلاميون فريقاً من النخب الأكاديمية المتخصصة البعيدة عن الهموم السياسية المحلية والآنية، أم كانوا أحزاباً سياسية تسعى إلى حقها في العمل الديمقراطي أو كانوا مهنيين يعملون من خلال نقابا م المهنية على ترشيد ممارسا م وأدوارهم في بناء مجتمعا م وحمايتها وتطويرها، أو كانوا من أفراد ا تمع عامة أو طلبـة المدارس والجامعات المتدينين الذين يعبرون عن هويتهم وحرصهم على الانتماء الإسلامي دون أيـة اهتمامات فكرية أو حزبيـة سياسية.

استنفار بسام الطيبي[10]

بسام الطيبي أستاذ في العلاقات الدولية في جامعة غوتنجن بألمانيا، وهو مستغرب يكتب ويحاضر في الإسلاميات وقضايا الشرق الأوسط. هاجر من سوريا إلى ألمانيا، ويشعر بفخر بانتساب عائلته إلى عالم الإسلام، وبفضل الغرب عليه؛ إذ أتاح له الحياة في عالم النور*. نشر عددا من الكتب بالألمانية والإنجليزية.

يرى الطيبي أن الأصولية الإسلامية التي انتشت منذ السبعينيات هي أكثر من حركة سياسية دف إلى مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية للغرب، وذلك لأن لها استراتيجية ثقافية، وأن أسلمة المعرفة هي المعادلة الأساسية لهذه الاستراتيجية. ويرفض الطيبي القول بأن هذا المشروع يعد مشروعاً إسلامياً لما بعد الحداثة. ويؤكّد وعي الأصوليين الإسلاميين على أن هدف محاولات الغرب في إضعاف الإسلام يتوجه نحو المعرفة الإسلامية، ولذلك فإ م يواجهون هذا الغزو الفكري الغربي بإعادة إنشاء المعرفة الإسلامية الصحيحة لتحقيق الحل الإسلامي وأن استمرار الإسلام السياسي يعود إلى الاستراتيجيته الثقافية المتمثلة في نزع الصفة الغربية عن المعرفة (Knowledge De-Westernization of). ويطيل الطيبي في تحليل موقف الأصوليين من الحداثة الغربية، ويرى أ م يخلطون بين أدوات الحداثة المتمثلة في القوة العسكرية والتكنولوجية التي مكنت الغرب من استعمار الشعوب الأخرى ومفاهيم الحداثة المتمثلة في مشروعها الثقافي، ويبين أن أزمة الأصوليين تكمن في أ م يتبنون أدوات الثقافة ويحاولون امتلاكها، وفي الوقت نفسه يرفضون أساسها ومنطقها الثقافي، وقد تطور لديهم ما يسميه الحلم الإسلامي في حداثته، حداثة جزئية أن نصف حداثة، وبالتالي يستنكر الجهود الرامية إلى فصل إنجازات الحداثة عن المعرفة التي جعلت هذه الإنجازات أمراً ممكناً. ويتساءل مستنكراً لماذا يعجز المسلمون عن قبول رؤية ويقارن

---

10 Tibi, Bassam. Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Post-Modern Project. The Fundamental Claim to De-Westernization. *Theory, Culture & Society*. London & New Delhi: Sage, Vol. 12, 1995, p. 1-24

* هكذا يعرف بنفسه على غلاف أحد كتبه المنشورة بالإنجليزية.

بأن الله خلق الإنسان وأن الإنسان قادر على خلق المعرفة بنفسه وبأساليبه الخاصة؟ هل من الضروري أن يتناقض الإيمان بالله مع الإيمان بقدرة الإنسان؟

ويصف موقف الأصوليين الذي يقدمون ادعاءات دينية باللاعقلانية، ويتبنى تفسير برنارد لويس لوعي الأصوليين على أن الخطر الذي يواجه الإسلام المعاصر هو خطر المعرفة الجديدة وليس القوة السياسية أو العسكرية.

ويشير في هذا ا ال إلى كتابات الأب الفكري للأصولية سيد قطب وكتابات النقيب العطاس حوة خطورة المبدأ المنهجي الكارتيزي للشك على الإيمان الديني وضرورة مواجهة ذلك باستراتيجية نزع الصفة الغربية عن المعرفة، كما يشير إلى تنبيه ضياء الدين سردار إلى خطورة الأمبريالية المعرفية ودعوته إلى إنشاء إبستمولوجيا إسلامية بديلاً عن المنهجية الكارتيزية. كما يحلل مواقف يوسف القرضاوي وأنور الجندي وعماد الدين خليل وإسماعيل الفاروقي. لكنه يقف طويلاً عند عادل حسين في رفضه لعلم الاجتماع الغربي ودعوته إلى إنشاء علم اجتماع إسلامي، ليخلص في النهاية إلى أن مشروع أسلمة المعرفة أثبت أنه معادلة لإخفاء الاستجابات الضعيفة للمسلمين المعاصرين لتحديات الحداثة، فالتحليل الاجتماعي مثلاً يجب أن يعين الناس على التعامل مع التغير الاجتماعي، أما علم الاجتماع الإسلامي المزعوم فإنه عقبة أمام قدرة المسلمين على فهم التغير الاجتماعي والتعايش معه.

ويصل الطيبي في ختام مقاله إلى موقف أشبه ما يكون بعملية استنفار لكل الجهات الحريصة على مستقبل الإسلام والمسلمين وبخاصة في الشرق الأوسط لمواجهة خطر مشروع أسلمة المعرفة حين يقول: "إن برنامج أسلمة المعرفة ونزع الصفة الغربية عنها أي فصلها عن المعرفة العلمانية المعاصرة سيقود الشرق الأوسط إلى السقوط في عهد من الخراب والتسوية بالأرض (Flat-Earthism)، إذا أصبحت سياسات هذا البرنامج هي التي تحدد العلاقة بين الثقافة المعاصرة وموقع العلوم (باعتبارها تمثيلاً للمعرفة العلمانية المعاصرة).. حيث إننا نعيش في اية القرن العشرين في عهد صراع عالمي بين حداثة ثقافية علمانية وثقافة دينية وأن التحدي الذي تمثله الأصولية الإسلامية يملك الموقع الأكثر أهمية في هذه المواجهة"!!

يقرر الطيبي أنه ينطلق في نقده لمشروع إسلامية المعرفة من فهمه وقناعته بمشروع الحداثة الغربي والرؤية الكونية الثورية التي قدمها في مواجهة التفكير الديني والغيبي، وينقل اتفاق معظم مؤرخي العلم مع "ماكس فيبر" على أن العلم الحديث والمعرفة العلمانية التي قاد إليها هو الذي قدم الإسهام الأكبر في تطوير تلك الرؤية الحديثة للعالم، وأن مفهوم "فيبر" للعقلانية وسعيها المتواصل نحو الموضوعية العلمية هي الأساس الذي تقوم عليه معظم مدارس العلوم الاجتماعية المعاصرة، وبالتالي فإن المعرفة التي تقود إليها هذه العلوم هي معرفة عالمية لا دين لها.

ومع ذلك يخفف الطيبي في مقالة أخرى[11] من حدة تقريراته حول عالمية المعرفة، حيث يؤكد مثلاً أن "عالمية حقوق الإنسان هي فرضية وليست حقيقة، وكذلك الأمر في مسألة المعرفة".

وحين يشير إلى موقفه في هذه المقالة يؤكد أن دراسته لمشروع أسلمة المعرفة باعتبارها محاولة ا ع صفة الغرب عنها دف إلى فهم المشروع وليس استنكاره، وذلك بالرغم من إعلانه عن "موقفه المعياري المعلن والمعاكس بشكل جذري بخصوص كيفية تحديد ما الذي يكون المعرفة". ويفسر الطيبي تخفيف حدته على هذا الوجه برغبته في "فهم هذا المشروع وما يمثله من عقبات دون الفهم المتبادل بين المسلمين وغير المسلمين.

ويقع الطيبي في موقفه من مشروع إسلامية المعرفة في الموقع نفسه الذي نلاحظه لدى غيره من الأكاديميين الذي يرفضون نسبة المعرفة إلى المصدر الديني، واستنكار إمكانية وجود أي خصوصية ثقافية أو أي تمايز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وبحتمية سيادة الحداثة بكامل منطقها العلماني ومعطيا ا الاجتماعية، واستنكار الوقوف في مواجهتها أو تعطيل حركتها لأ ا قَدر لا راد له.

لكنه يختلف عن غيره في حرصه على إظهار انسلاخه عن أي خلفية أو انتماء لغير الفكر الغربي الحديث، بل ويستنكر محاولات رواد ما بعد الحداثة في نقدهم للمشروع

---

11 Tibi, Bassam. Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations. *Human Rights Quarterly*, 16(2), 1994, p. 277-299

الحداثي ويغرق في الاستشهاد بمقولات مؤسسي الفكر الحداثي وأتباعه حتى إن شخصيته تختفي تماماً وتتماهى مع تلك المقولات.

كما يتفق مع غيره من أمثاله في تجاهل أدبيات مشروع إسلامية المعرفة بعامة، ويكتفي بذكر كتاب إسلامية المعرفة الذي أصدره المعهد عام 1986 في قائمة المراجع دون أن يشير إلى أية فكرة فيه، كما يكتفي بتحليل عنوان كتاب آخر لنقيب العطاس، ويجمل مواقف الكتاب الإسلاميين (وعدد من يشير إليهم أربعة عشر من بين قائمة مراجعه الثلاثة والستين) عموماً ضمن فئة الأصوليين، أما تحليلاته فإنه يستند فيها إلى نقول عديدة من كتابات المستشرقين القدامى مونتجمري وات والمعاصرين برنارد لويس، ورواد الفكر الغربي في مرحلة الأنوار وما بعدها.

إسلامية المعرفة تلغيم للمشروع الحضاري: ا امات علي حرب [12]

وفي نفس السياق العلماني يأتي هذا المقال الذي نشرته جريدة الحياة مؤخراً، حيث يقدم الكاتب لمقالته بالإشارة إلى أن إسلامية المعرفة هي إحدى مقولات الحركات الفكرية الداعية إلى أسلمة الحياة وا تمع والثقافة وهي عنوان على المشروع الثقافي الذي يدعو إليه المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ثم يزعم أن القول بإسلامية المعرفة يشكل نقيض الإبداع ويعرقل نشاط الفكر الخلاق ويحول دون تطوير العلوم والمعارف أو دون تجديد المفاهيم والمناهج.. ويصدر عن م ع نرجسي أو عن هاجس صوفي، وتراجع عن عالمية الفكر الإسلامي.

بعد ذلك يحاول أن ينقض الفكرة على أساس تحليل طبيعة العمل المعرفي القائم على ممارسة التفكير بصورة حرة ونقدية ضمن أعراف الحقل المعرفي وأدواته، وما يتوصل إليه الباحث من نظريات ومفاهيم ومناهج هو عام، لا يخص ثقافة دون أخرى..

والأعجب أن يدعي الكاتب أن أسلمة المعرفة لا تعرقل المشاريع الفكرية فحسب، بل "تلغم المشاريع النضالية، بمعنى أ ا لا تساعد على التحرر من التبعية للغير.. وتترك الفرصة

---

[12] حرب، علي. إسلامية المعرفة وتلغيم المشروع الحضاري. **جريدة الحياة اللبنانية** رقم 13997، تاريخ 12تموز (يوليو) 2001، ص 10.

للغربيين لكي يفكروا لنا ولهم ولجميع الناس.."، وللخروج من هذه القوقعة الفكرية يقترح الكاتب أن يتعامل الباحث مع نفسه "بوصفه طالب علم ومعرفة في الدرجة الأولى، همّه في ذلك إنتاج سلع معرفية يدرس ا مجتمعه بمقدار ما يفهم العالم، ويبدع ما يحتاج إليه الغير، بمقدار ما يغني رصيد الإنسان من المعارف الغنية والثمينة".

أما الرؤية التوحيدية الكونية التي تستند إليها الدعوة إلى إسلامية المعرفة، فإن الكاتب لا يرى فيها أكثر "من مقولة أيديولوجية لا صدقية لها على أرض الواقع، ذلك أن تاريخ الإسلام هو تاريخ الانقسامات والفتن بين الفرق والمذاهب قديما، ثم بين المنظمات والأحزاب داخل كل فرقة حديثاً. ولا مبالغة في القول إن المسلمين لا يحسنون سوى التفرق تحت كلمة الله الجامعة.

ويختتم الكاتب مقاله بأن مسألة إسلامية المعرفة هي انعكاس للتنافس على السلطة بين المشروعية ا تمعية المدنية (العلمانية) من جهة والمشروعية الدينية الثقافية من جهة أخرى، وهو فصل تعسفي يلزم أن يتم التحرر من لغته، ويدعو إلى الأخذ بمبدأ التعدد بين المشروعيات المختلفة مع احتفاظ كل منها باستقلالها، وإلى نزع طابع القداسة عن السياسة والعاملين فيها.

وثمة ملحوظات ثلاث يمكن للمرء أن يقدمها تعليقاً على هذه المقالة. تتعلق الملحوظة الأولى بلغة الإدانة والأحكام "الإيديولوجية" التي يصدرها الكاتب على مشروع إسلامية المعرفة وربطه بدعوات الأسلمة الأخرى والتي ينظر إليها الكاتب على أ ا دعوة إلى الجمود والرجعية في مواجهة قوى التحرر والانطلاق والنضال، وهي محاولة سياسية تمثل سعي الإسلاميين إلى السلطة. ويلتقي الكاتب هنا مع كثير مِمن كَتب في نقد مشروع إسلامية المعرفة من منطلق علماني ويساري مثل السيد ياسين وعزيز العظمة.

وتتعلق الملحوظة الثانية بالقول بحيادية المعرفة وموضوعيتها وإنكار اتصافها وية معينة. وهذا هو وجه النقد الرئيسي الذي يقول به ناقدو إسلامية المعرفة من الأكاديميين والمتعاطين مع الشأن الفكري والفلسفي مثل زكي نجيب محمود، وبرهان غليون، ويغلب على هؤلاء عدم اطلاعهم على أدبيات إسلامية المعرفة التي تعالج قضية الموضوعية والمعيارية من منظور أكثر عمقاً وشمولاً من المعالجات السطحية التي يلجأ إليها تلاميذ المدرسة

الوضعية أو أدعياؤها. ومع ذلك فإننا لا ننسى أن الكاتب يعترف في هذا الصدد بأن الباحث لا يلزمه بالضرورة التنازل عن خصوصيته الثقافية في أثناء بحثه الموضوعي.

أما الملحوظة الثالثة فتتعلق برؤية العالم التي ينطلق منها الكاتب كما يبدو في مقالته، حيث تنعكس هذه الرؤية على نظرة الكاتب إلى تاريخ الإسلام ومن ثم حكمه على أن المسلمين لا يحسنون سوى التفرق. ويبدو أن الكاتب لم يلحظ في حكمه هذا تاريخ الأديان والمذاهب الأخرى، ولونت نظارته السوداء رؤيته للحقائق التاريخية، فضلاً عن ملاحظة أن الدعوة إلى إسلامية المعرفة بالاستناد إلى الرؤية التوحيدية الكونية هي دعوة إلى تجاوز الواقع التاريخي وإلى الاجتهاد والتجديد في فهم مقاصد الدين ومبادئه التوحيدية ليس ضمن دائرة المؤمنين فحسب، بل إلى الدائرة الإنسانية الأوسع، لتقوم حياة الناس في هذه الأرض على أساس العدل والبر والمرحمة.

تساؤلات برهان غليون

عرض د. برهان غليون مجموعة تساؤلات حول مشروع أسلمة المعرفة[13] قدم لها بالتأكيد على أنه لم يتسن له أن يطلع على أغلب الأدبيات الصادرة عن المراكز العلمية التي جعلت هذا الموضوع هاجسها، وأن النماذج القليلة التي وقعت بين يديه حول الموضوع "لا تسمح" باستنتاجات منظمـة ومنهجية حول هذا النشاط العلمي الجديد. يبقى أنه من منظور تأملي ونظري محض، وبالاستناد على النشرة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بخصوص هذا المشروع (الوجيز في إسلامية المعرفة) يمكن لنا أن نميز اصطلاحات أو محمولات كثيرة جداً ومختلطة لفكرة الأسلمة هذه". وقد حصرها الكاتب في ثلاثة أوجه هي في رأيه: رفض مجموعة المعارف العلمية القائمة اليوم واعتبارها علماً غريباً خاصاً، ورفض منطق العلم الراهن واعتباره منطقاً ملوناً بالا عـة الوضعية، وإخضاع البحث العلمي للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد أولوية الإيمان وضرورة وجوده وهيمنتـه.

ولمناقشة هذا المشروع الذي يراه دكتور غليون قائماً على هذه الأوجـه الثلاثة يعرض رأيه في طبيعة العلم والنشاط العلمي الذي يقوم على مبادئ ثلاثة هي الموضوعية

[13] غليون، برهان. الإسلام والعلوم الاجتماعية: تساؤلات حول أسلمة المعرفة. **قراءات سياسية** 3 (2) ربيع1993، ص 199 ـ 138.

والمادية والعقلانية. وأن العلم يؤمن بالتجربة منهجاً وحيداً، وأنه نشاط برغماتي بالدرجة الأولى. ثم يشرح معنى الإسلام بالصورة التي يظن أن مشروع أسلمة العلوم يعنيها. ويحصر هذا المعنى في ثلاثة وجوه أولها مجموعـة العقائد التي يحملها مفهوم التراث الإسلامي والتأمل في القرآن لاستخراج العلوم الجديدة منه، وثانيها ا تمعات الإسلامية باعتبارها دائرة حضارية متميزة في قوانين حركتها وتوجها ا وحاجا ا عن ا تمعات الأخرى. وثالثها موقف روحاني من الكون يفرضه الإسلام على البحث العلمي مناقض للموقف الوضعي العلماني. ويحاول الكاتب أخيراً أن يختبر إمكانية التوفيق بين منطق العلم ومنطق الدين، فيؤكد أن العلم الذي يعنيه هو المعنى الحديث الذي يختلف تماماً عن علوم الفقه وأصوله وأصول الدين والعقائد، وينحصر معناه فقط في ما يتصف بالموضوعية والمادية والعقلانية. وأنّ محاولة التوافق والتفاهم بين العلم ـذا المعنى وأية حقائق اعتقاديه وأخلاقية لا يمكن أن تتم إلا على حساب نفي التجربة العلمية وإضفاء رغباتنا وأهوائنا على الواقع، وأنّ "جوهر المنهج العلمي هو أسبقية التجربة، وإذا رفضنا هذا المنهج التجريبي، حتى في فهم تجربتنا الدينية، فلن نستطيع أن نعبر الحاجز بين العقلية السحرية والعقلية العلمية أبداً".

ومما يلفت الانتاه في مقالة د. برهان غليون ما يأتي:

أولاً: يتخيل الكاتب أنّ الدعوة إلى إسلامية المعرفة هي دعوة لتوليد العلوم من القرآن الكريم، ويتوصل بالتالي إلى عبثية البحث عن قانون الجاذبيـة أو الانشطار الذري، ويبين كيف أن القرآن كتاب هدايـة وإرشاد وليس ألغازاً علميـة، وكيف أنّ القرآن قد دعا الناس إلى التأمل في خلق الله والتأمل في الكون وسننه، وأن مذهب الإسلام في العلم هو معرفـة الواقع الموضوعي كما هو، وطلبـ العلم ولو في الصين أي عند غير المسلمين.

ثانياً: يتخيل الكاتب أن أسلمة المعرفـة تعني تخصيص العلم وقومنة العالمي ورفض ما هو مشترك بين بني البشر، وهذا لا يسهم في تطوير العلم ولا في تعميق الرؤية الدينية وشحذ الإيمان.

ثالثاً: يتوجه الكاتب في تأكيده لمفهوم العلم إلى العلوم الطبيعية وسحب دلالة العلم الطبيعي على كل ما يسمى علماً سواء تعلق بالكون المادي أو الاجتماعي أو حتى بالتجربة

الروحية. ويبدو أنه يرفض أي تمييز في مستوى علمية هذه العلوم، أو في إمكانية الاختلاف في مستوى التجريب وطبيعته في كل منها.

رابعا: يحصر الكاتب سبب التخلف الحضاري للمسلمين والعالم الثالث في غياب التراكم العلمي والتقني، ويفسر ـذا الغياب الارتداد عن التجربة العلمية والانكفاء على الفكر التأملي ا ـرد.

تعد هذه الملحوظات الأربع افتراضات أساسية يستهدفها الكاتب في نقده الشديد، لكنه لا يقدم أي برهان على أن مشروع إسلامية المعرفة يقوم على هذه الافتراضات. كما أنه لا يعزو الوجوه الثلاثة التي حصر فيها الكاتب مفاهيم إسلامية المعرفة إلى أي مصدر يتصل بأدبيات إسلامية المعرفة، بل إنّ المصدر الوحيد الذي يحيل عليه (الوجيز في إسلامية المعرفة) قد نقل منه ثلاث فقرات قصيرة، يؤدي التأمل فيها إلى عكس ما فهمـه الكاتب تماماً.

في خلاصـة البحث ينهج الكاتب منهجاً مختلفاً فيؤكد "أن نظرية إسلامية العلوم لا يمكن أن تقود إلى أي عمل إيجابي، إذا كانت تعني استبدال العلوم الإسلامية بالعلوم الغربية، أو بناء منهج علمي جديد يستمد المعارف العلمية من تأمل النصوص الدينية ... ومن الخطأ قياس العلم على الدين .. ومن الخطأ الأكبر قياس الدين على العلم ...".

ثم يؤكد أنّ التأمل الجديد في الموضوع يقود إلى استخلاص الواقع الحقيقي لمشروع أسلمة العلوم الذي يتلخص في أمرين: الأول هو "التمرد على الهيمنة الغربية التي التصقت بانتشار العلم الحديث"، والثاني هو "محاربة العقائدية والعلمانية التي استفادت من نمو التقدير المفرط للعلم ونتائجـه المادية لبناء عقيدة اجتماعية تشكل اليوم من دون شك أحد ركائز سلطة النخب السائدة في ا ـتمعات الإسلامية...".

ثم يقترح الكاتب في ـاية مقالته شروط الاستقامة في مشروع أسلمة المعرفة في: "تنمية التجربة العلمية في ا ـتمعات الإسلامية وحمايتها من الضعف الديني أو السياسي والعقائدي .. وتطوير تجربة البحث في الكون والطبيعـة وا ـتمع.. وتعظيم الجهود المطلوبة للخروج من التبعية العلمية.. وإعادة توظيف النواة الحية للتجربة العلمية الحديثة في محيطها الإسلامي الجديد وإخصا ـا بالتجربة الإنسانية المتميزة للمجتمعات الإسلامية.. والمساهمة .. في

تعميق التجربة العامة للبشرية وتعميق العالمية العلمية. ولا يستدعي تطوير المعرفة الإسلامية فصل المسلمين وعقلهم عن العالم ومعارفه وطرق تفكيره، ولا اختراع علوم جديدة من لا شيء، ولكن إخضاع العلم المعاصر للنقد المنظم التجريبي والعقلاني الذي يمكننا وحده من إظهار محدوديته وتجاوز مستوى المعرفة العلمية الراهنة، والانطلاق إلى مدارج جديدة على طريق المعرفة التجريبية العالمية".

ومع أننا يمكن أن نختلف مع الكاتب في بعض تعبيراته الكاسحة والحاسمة في طبيعـة العلم وتصنيف العلوم وطبيعة الافتراضات والظنون التي يظنها في مشروع إسلامية المعرفة .. فإننا ربما لا نختلف معه كثيراً في صحة استنتاجاته عن مصير المشروع لو كان كما ظنـه. كذلك لا نختلف معه في أنّ دوافع مشروع إسلامية المعرفة كما رآها كانت بالتأكيد جزءاً من دوافع المفكرين الإسلاميين الذين جعلوا من شعار إسلامية المعرفة مشروعاً تحريضياً أيديولوجياً يستهدف حشد الزخم النفسي لدى المثقفين والعلماء المسلمين لامتلاك ناصية المعرفة وتوظيفها في سبيل النهوض الحضاري للأمـة المسلمة، وتعزيز حضورها في ساحة العالم وإسهامها في ترشيد الحضارة الإنسانية وتصويب مسارها.

لكنه المشروع كما تؤكد أدبياته هو مشروع إيجابي يلتقي مع كثير من عناصر الاستقامة التي افترضها برهان غليون، ويقع التأكيد أساساً على ضرورة إعمال النقد والتمحيص في العلوم المعاصرة، كل العلوم، مع التركيز على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتقويم هذه العلوم وفق قواعد محددة. وتمتد عملية النقد والتقويم لتتناول الواقع وتوجهاته، والتراث ومعطياته. والنقد والتقويم كما هو معروف في نظريات العلم والإدراك مرحلة متقدمة في سلم المعرفة تتطلب في المراحل السابقة عليها تحقق التعرف والتمييز والفهم والاستيعاب والتطبيق والتحليل والتركيب. وعليه يكون من البساطة والسطحية البالغة أن يزعم رواد إسلامية المعرفة أن بإمكا م رفض المعرفة العلمية المعاصرة وإعادة إنتاج معارف جديدة. ونفس القدر من البساطة والسطحية أن يزعم زاعم أ م يرفضو ا.

وعملية النقد والتقويم هذه ليست بدعة فريدة حين يقرر دعاة إسلامية المعرفة ضرور ا، فهي جزء من منطق العلم المعاصر، ويمارسه العلماء ويعتمدون عليه كثيراً في تطوير العلم ونمو المعرفة. والمطلوب إسلامياً تمكين العقل المسلم والعلماء المسلمين من

تطوير معايير لهذا النقد والتقويم تستدخل الرؤية الإسلامية الكلية بعناصرها الذاتية والموضوعية، دون أن تتنازل عن شروط الدقة في الوصف والقياس، والأمانة والتجرد في التجريب، والاستقصاء والشمول والتعميم في الاستدلال والتفسير.

أما النقد الذي يوجهه الدكتور برهان غليون لمن يريدون البحث عن دقائق العلوم الطبيعيـة في القرآن الكريم ولمن يبحثون عن سند لحقائق الدين في نظريات العلم فإنّ أدبيات إسلامية المعرفة لا تقل نقداً لهذه التوجهات.

نقد زكي نجيب محمود للمشروع

يكتسب نقد الدكتور زكي نجيب محمود لمشروع إسلامية المعرفة أهمية خاصة لكونه علَماً من أعلام الفلسفة العربية المعاصرة، وأنه يكتب في الصحف اليومية التي تقرأ على نطاق واسع ثم يوثق كثيراً مما يكتبه في الصحف في كتب يتناولها المثقفون وتكون مراجع في المكتاب الجامعية، وأنه يكتب عادة بلهجة ساخرة وبلغة بسيطة، وبعناوين لافتة للنظر. والدكتور زكي فيلسوف عربي وضعي مؤمن، وقد ظهر نقده للمشروع أولاً في مقالة نشرها في جريدة الأهرام القاهرية، بعنوان "لك الله يا علوم الإنسان" ومقالة أخرى في نفس الجريدة بعنوان "تلخيص التلخيص"، ثم ظهرت المقالتان في كتاب "تحديث الثقافة العربية"[14]

واضح أن الدكتور زكي استند في نقده على ما نشرته الصحف المصرية عن توصيات الملتقى الفكري الإسلامي الذي انعقد في الجزائر في الأسبوع الأول من سبتمبر 1986، كما يبدو أن نقده كان موجهاً لدعاة الأسلمة الذين يريدون أن: "تكون لنا علوم إنسانية خاصة بنا، عربية إسلامية، أ م يريدون منا شيئين فيما يبدو، أولهما ألاّ تكون مراجعنا في البحث العلمي هي ما كتبه في موضوعات العلوم الإنسانية علماء الغرب، وأن تكون مراجعنا هي مراجعنا نحن.. ما كتبه أعلامنا، الإمام الغزالي والفقيهان ابن تيمية وابن القيم، والفيلسوف والفقيه الإسلامي ابن حزم وفيلسوف العلوم الاجتماعية ابن خلدون.." على

---

[14] محمود، زكي نجيب. **تحديث الثقافة العربية**. القاهرة: دار الشروق، 1993. ص 212-228 مقالة لك الله يا علوم الإنسان، وص:515-531 مقالة تلخيص التلخيص من نفس الكتاب.

سبيل المثال. و"الشيء الثاني الذي يدعو إليه أصحاب الدعوة..أن تنصب أبحاثنا العلمية في مجال العلوم الاجتماعية على واقع حياتنا نحن.."

وينطلق د. زكي في نقده من جملة افتراضات تبدو أقرب إلى السطحية والشكلية. من هذه الافتراضات أن علوم الشريعة يجب أن تخرج من العلوم الإنسانية وأ ا تصح فيها الأسلمة، لأ ا بالتالي لا تصح إلا أن تكون إسلامية، سواءً من ناحية الموضوع أو من ناحية المصادر. وأما الافتراض الثاني فهو أن البحث في العلوم الإنسانية يتطلب السعي إلى إضافة الجديد إلى العلم، ويجد للمشكلات المتجددة في هذه العلوم حلولاً غير مسبوقة. وإن قراءة كتب علماء التراث سيجعل الباحث عالماً بما في كتب الأقدمين وليس عالماً بحقائق الواقع الجديد في ميدان علمه. أما الافتراض الثالث فهو أن "العلم هو علم بمنهجه وليس موضوعاته.. ومنهج العلم واحد لا غير هو منهج البحث العلمي مهما تعددت وتنوعت الموضوعات العلمية. وهو منهج تجريبي يفحص العينات ويمر بخطوات وإجراءات معرفة ويحسب نتائجه بطريقة إحصائية.. وأن العلوم الإسلامية هي علوم، يقبل الاختلاف على نتائجها، وليس إسلاماً لا يقبل فيه من الناحية الإيمانية اختلاف المؤمنين.." (ص: 525) و"أن العلم موضوعي أي أن الذي يجعله علماً هو منهج خاص ينصب على موضوع البحث دون أن يتدخل الإنسان بميوله وعقائده.." (ص:522)، و"أن ما يختلف باختلاف الشعوب والديانات والأعراف فيكون في مجال تطبيق العلوم، وتبقى الحقيقة العلمية دون تغيير.." (ص:521)

على أن المرحوم د. زكي نجيب محمود يقبل الاختلاف على نتائج العلوم الإسلامية باعتبارها علوماً، رغم أن كو ا علوماً يعني "أ ا تتوافر على خصائص يلزم توافرها في كل علم يريد أن يسلك في زمرة العلوم.. ومنها المحايدة بالنسبة إلى الجوانب الذاتية من حياة الإنسان، أي أن الحقيقة العلمية تظل هي الحقيقة العلمية بغض النظر عما قد يختلف فيه الأفراد أو تختلف فيه الشعوب.. وإن كان اختلاف الثقافات عند الإفراد والشعوب قد يؤدي إلى اختلاف في تطبيق العلوم.." (ص:521)

ويكمن الضعف في نقد د. زكي هذا في أن مصدر معلوماته عن مشروع إسلامية المعرفة كما يبدو من هاتين المقالتين، هو ما تنشره الصحف، ولا تظهر أنه اطلع على إصدارات مشروع إسلامية المعرفة، ولا على أعمال المؤتمرات العديدة التي كانت قد

عقدت حول الموضوع، وأنه يناقش أقوالاً لم يقل ا أحد من دعاة إسلامية المعرفة، وإلا فمن أين فهم أن الأسلمة هي تخلٍ كامل عن إنتاج الأمم والشعوب والاقتصار على كتب التراث؟

حلم وردي يراود بعض المثقفين المسلمين

أما في الدائرة الإسلامية فبعض المعارضين لمشروع إسلامية المعرفة يرون في هذا المشروع "حلماً وردياً يراود بعض المثقفين المسلمين" وكثيراً من "المؤسسات العالية التكلفة والفاخرة التأثيث".. مع أن النتيجة لم تكن "سوى بعض كتيبات تغرق في تنظير يؤكد عدم وضوح الرؤية لديها"[15]. ومن هؤلاء **مصطفى الجيلي** من السودان الذي تفسح له المنابر العلمانية صدرها ليقدم رؤية بديلة لهذا المشروع، تتضمن "شذرات من الفهم العام لمؤلفات محمود محمد طه الذي كتب أكثر من ثلاثين كتاباً في المعرفة الروحية وتطبيقا ا في الاقتصاد وفي السياسة والتنمية والفنون وضروب الحياة كلها" (؟!) وينطلق هذا الكاتب في رؤيته لإسلامية المعرفة من أن "القرآن يحوي علوم الأولين والأخرين.. ولكننا لا نفهم ذلك للوهلة الأولى، إذ يحتاج لمنهج عملي لإحيائه في الصدور.. لأن القرآن ليس علم ظاهر، ولذلك فليس هو في ظاهر الألفاظ مما تعطي بداهة اللغة، وإنما هو كتاب تعبر عنه الآية: قل هو آيات بينات في صدور الذين أوتو العلم". ولعلّ ذلك يوضح بعداً من أبعاد الجهود العلمانية التي يصفها فؤاد زكريا بأ ا "ضرورة حضارية"، ويؤكد أن أنصار العلمانية في الفكر العربي المعاصر طوائف متعددة واتجاهات مختلفة "لا يجمع بينها إلا معارضة التيار الإسلامي" والحيلولة دون اكتسابه مواقع في الساحة الثقافية العربية.[16]

---

15 الجيلي، مصطفى. إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة؟! **مجلة القاهرة** العدد 164 يوليو 1996. ص: 63-73.

16 زكريا، فؤاد. العلمانية: ضرورة حضارية. **مجلة قضايا فكرية** . ص 272- 294

أكثر مشاريع الإسلامية اعتدالاً..أشدها خطراً! نقض سلفي؟!

تفتح مجلة البيان –ذات الاتجاه الإسلامي السلفي وتصدر من لندن- صفحا ا للدكتور **أحمد إبراهيم خضر** الذي يعرف بنفسه على أنه أكاديمي مصري[17]، لينتقد ما يسميه ظاهرة أسلمة العلوم وتأصيلها، وليصدر على دعاة هذا المشروع ا اماً بأ م يقعون في "خطأ أساس وهو عدم اعتقاد كمال الشريعة وتمامها وعدم كفايتها في مواجهة تغيرات العصر، وكأنما الله –تعالى الله عما يتصورون- لا يعلم بأن هذه التغيرات ستحدث، فلم يحسب حسا ا، فجاء هذا المشروع ليستدرك ويستكمل على الله، فسلب صفات الكمال عن الله –تعالى- وعلوه على خلقه وكماله وقدرته، وزاد في الدين وأفسده وخلطه بما لم يأمر الله به، ولبس الحق بالباطل وأعطى مشروعية لهذا الباطل، ولا يخرج هذا المشروع برمته عن كونه هوى متبع وتبدع وتنطع...الخ". ولا ينقص هذا الأكاديمي المصري العلم والمعرفة والاطلاع، حيث يميز فيما يقرأ من أدبيات هذا المشروع بين ثلاثة اتجاهات داخل المشروع "يلبس الاتجاه الأول ثوب الاعتدال، وهو أخطرها، فيدعو أصحابه إلى الاستعانة بالقواعد الفقهية والمنهجية الأصولية وتطبيقها في العلوم الاجتماعية، وعرض نتائج العلوم الاجتماعية على علماء الدين وإقامة جسر بينهما؛ ويغلب على الاتجاه الثاني صفة السطحية والوصولية؛ أما الاتجاه الثالث فقد تطرف إلى الحد الذي دعا فيه إلى نقد التراث ومراجعة الدراسات التي بنيت على القرآن والسنة وتجديدها...". ومع ذلك فإن الكاتب يجمل حكمه على المشروع "برمته" وباتجاهاته الثلاثة كلها بأ ا: "تتسم جميعها بسمة الاستعلاء على الكتاب والسنة وما انبثق عنهما من شريعة وفقه". وبعد أن ينقل أهداف المشروع كما يعرضها أحد دعاته "د. إبراهيم رجب" فيصفها بأ ا "بريئة المظهر فاسدة المخبر"، ثم يقدم ظنه الحسن وبصيرته في التحليل ليؤكد أن الأهداف الحقيقية لهذا المشروع تتلخص في إضفاء الشرعية على العلوم الأوروبية التي نشأت أساساً لتزيح الدين وتحل محله، وإفساد المقصد من الشريعة، وضرب الفقه الأول وتحميله وزر تخلف المسلمين، واستبعاد مفاهيم الحق والباطل والإيمان والكفر والفرقة الناجية والفرقة الهالكة وغيرها، وتحويل مقولة زكي

---

[17] خضر، أحمد إبراهيم. وجهة نظر حول ظاهرة أسلمة المعرفة. **مجلة البيان**، العدد 151 حزيران (يونيو) 2000. ص:126-131

مبارك التي أكد فيها نزع راية الإسلام من أيدي الجهلة (ويقصد زكي مبارك كما يفسر الكاتب) إلى واقع ملموس.

أما مكمن الخطورة في المشروع فيؤكد الأكاديمي المصري أنه يتمثل في الإيحاء بأن الشريعة لم تتم وفي معاندة الشرع ومضاهاة الشارع، وتلبيس الحق بالباطل، وهو اجتهاد في غير موضعه ومن غير أهله، وقياس للدين بالرأي.. و م أخرى. والمقالة مليئة بالمصادرات والمغالطات والمتناقضات. ولعلّ أهم ما يمكن الإشارة إليه أن الشواهد التي أتى ا الكاتب ليبين رأياً معيناً هي أقرب إلى كو ا شواهد للاستدلال على عكس ما ذهب إليه. ومن ذلك مثلاً قوله بأن أمور الشريعة تحتاج إلى اجتهاد لا يملك حقّه إلاّ أهله، في حين يستشهد بحديث جبريل "إن القرآن أنزل على سبعة أحرف" وفهم منه أن طلب ما لا يشترك عامة الناس فيه في الشريعة خروج على مقتضى الشريعة، وأن تكاليف الشريعة الاعتقادية والعملية "قريبة الفهم سهلة على العقل بحيث يفهمها من كان ثاقب الفهم أو بليداً؛ فلوكانت الشريعة مما لا يدركها إلاّ الخواص والمثقفون لم تكن شريعة عامة ولا أمية". كذلك استشهد الكاتب بحديث الفرقة الناجية ووثقه بتخريج ابن عبد البر ونقل تعليق المحقق عليه بأنه لا يصح. وعلّق على قوله تعالى "إنا أنزلناه قرآناً عربياً" (يوسف:2) وقوله سبحانه "بلسان عربي مبين" (الشعراء: 195) بكلام عجيب مفاده أن العلوم التي يسعى دعاة الأسلمة إلى تأصيلها إسلامياً وجمعها مع الشريعة علوم أوروبية الصنع، صدرت بلسان غير عربي، والشريعة نزلت بلغى العرب لا دخل فيها للألسن الأعجمية.. ولذا يلزم عند فهم الشريعة الاقتصار على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة وليس إلى غيرهم".

إن التهم التي يكيلها الكاتب تجعل أمر الحوار والمناقشة غير ذات طائل. وواضح أن الكاتب ينطلق من موقف لا يحتمل حواراً ولا مراجعة، بعد أن يصف دعاة إسلامية المعرفة بما لا يحتمل إلا الكفر، وبذلك يفتح معارك في جبهات متعددة. والحقيقة أننا في غنى عن كل هذه المعارك وأن مثل هذا الموقف لا يستقيم حتى من أشد المدارس السلفية تطرفاً.

وفي متابعة للمقالة السابقة في مجلة البيان، وعلى سبيل الاستدراك عليها واغتنام الفرصة لتصفية بعض الحسابات الأخرى على ما يبدو، جاءت مقالة أخرى للدكتور

صلاح الخليفة أحمد الحسن[18] من المدرسة نفسها، لتلخص مقالة الدكتور خضر، وتؤكد ما رأته من أحكام بخصوص جهود أسلمة المعرفة، وتستدرك عليها بعض الاستدراكات. فبعد أن تستعرض جهود أسلمة علم الاجتماع تشير إلى أن "هناك دراسات ذات نظرة كلية قدمت جهوداً جادة ومتعمقة"، وبعضها ينطلق من "المذهبية الإسلامية في علم الاجتماع وتمثل مفهوماً كلياً لم يتطرق إليه مقال أحمد إبراهيم خضر"، ويؤكد الكاتب إمكانية الاستفادة من الطيب مما يرد في الحضارة الغربية، ويستند إلى آراء لشيخ الإسلام ابن تيمية وأنه "لا يعارض الصياغة العربية لعلوم الآخرين والاستفادة منها.. (ولكن) بعقول المسلمين..". ثم يطلب الكاتب ممن "يتصدى لأسلمة العلوم أن يجتهد وسع طاقته في اكتساب العلوم الشرعية، وفهم ما تقصد إليه العلوم الاجتماعية الغربية"، ويأمل "أن تتضافر جهود المشتغلين بتأصيل علم الاجتماع وفق رؤية منهجية معرفية قرآنية واضحة".

لكن كاتب المقالة من ناحية أخرى يسلك مسلكاً جانبياً غريباً يحاول فيه أن يستدرك على الدكتور طه العلواني شيئاً ما، حيث ينقل عنه نقولاً تقع جميعها في الإطار الذي لا اعتراض عليه عند الكاتب، لكن اعتراضه الوحيد هو أن يثمن العلواني جهود محمد أبو القاسم حاج حمد على الرغم من "دعوته الصريحة -دعوة حاج حمد- إلى محاكمة النصوص الشرعية إلى المنظومة الغربية والنتائج التلفيقية التي يتصل إليها من جراء منهجيته (غير القرآنية) هذه". وليس ثمة مشكلة ذات بال في هذا، إلاّ أن جانب الغرابة في الأمر هو أن الكاتب ينقل من كتاب حاج حمد نقولاً من ثلاثة أماكن مختلفة يضعها في سياق واحد، وهي لا تفيد من قريب أو بعيد ما ذهب إليه من أن حاج حمد "تطرف إلى الحد الذي دعا فيه إلى محاكمة النصوص الشرعية إلى المنظومة الفكرية الغربية، باعتبارها تمثل إطاراً لكل المفاهيم والتصورات والمبادئ في كل زمان ومكان"!!

ولو كان في استشهادات كاتب المقالة ما يعزز استنتاجه بخصوص هذه التهمة، ولو كان في النقول التي ينقلها عن العلواني ما يؤكد اشتراكه مع حاج حمد فيما يذهب إليه، لكان في النقد ما يستحق الاهتمام ويدعو إلى الحوار فيه. هذا فضلاً عن اعتراض الكاتب عن قيام العلواني بالتقديم لكتاب حاج حمد، متجاهلاً أن العلواني أكد في التقديم نفسه أن

18 الحسن، صلاح الخليفة أحمد. وجهة نظر حول ظاهرة أسلمة علم الاجتماع. **البيان**. السنة 16، العدد 164 يوليو 2001، ص 131-137.

في الكتاب قضايا قد تختلف الأفهام حولها وقد تتعدد الآراء في فهمها، وأن له على الكتاب ملاحظات وتحفظات ومواقف قد تتراوح بين النقد والقبول أو المراجعة[19].

وقد يكون عند الكاتب ما ينتقد فيه أي مفكر أو باحث أو مؤلف أو مشروع، فالاتفاق والاختلاف طبيعة بشرية لا يمكن إنكارها ولا تجاوزها، لكن المهم أن يكون النقد حول القضايا والمسائل لا حول الأشخاص، وأن يتم ذلك بعد أن يفهم كل طرف في الحوار موقف الطرف الآخر، وأن يتجاوز الأمر ما يمكن أن يصنف ضمن تصفية الحسابات والمعارك الجانبية!

مناقشة جادة لأبي يعرب المرزوقي

ثمة مواقف من مشروع إسلامية المعرفة تتسم بالجدية، وتستحق بالتالي النظر فيها ومناقشتها. من ذلك ما قدمه د. أبو يعرب المرزوقي في مناقشته لكتاب د. لؤي صافي حول أسس المعرفة[20]. ومع أن هذه المناقشة تقتصر على أطروحة محددة من أطروحات إسلامية المعرفة، فإ ا تتوجه إلى صلب الافتراضات التي ينطلق منها المشروع برمته.[21]

لا يعارض المرزوقي أسلمة المعرفة إذا كانت تتعلق بالبعد التربوي الحضاري للمسألة؛ بمعنى إدخال العلوم الحديثة في الممارسة الفكرية عند المسلمين، وتوطين المعرفة الحديثة، باعتبار ذلك قضية بدهية لا بد منها وقل أن يوجد فيها اختلاف. إسلامية المعرفة ذا المعنى لا تشترط في نظر المرزوقي الاستناد إلى خصوصية ميتافيزيقية ومنهجية، وهي: "مجرد قضية حضارية تتعلق بتفعيل مقوم من مقومات الوجود الحضاري السوي المعطل" والمرزوقي في هذا لا يميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من حيث إمكانية استناد أي منهما إلى مثل تلك الخصوصية؛ لأن الصفة الإسلامية لأي منهما تتحقق بمجرد

---

19 حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**. الطبعة الثانية. بيروت: دار ابن حزم. 1996، من مقدمة د. طه العلواني ص 21-22.

20 Safi, Loauy. *Foundation of Knowledge*. Kuala Lumpur: International Islamic University and International Institute of Islamic Thought. 1996

21 المرزوقي، أبو يعرب. إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، مداخلة مع د.لؤي صافي. **مجلة إسلامية المعرفة**. السنة الرابعة العدد 14 شتاء 1998 ص 139-166

"وجودها في ا تمع الإسلامي والروح التي يضفيها عليها هذا الوجود." ويستند المرزوقي في هذا التحليل إلى أن الفلاسفة المسلمين والأشاعرة من المتكلمين لا يرون أن العلم عامة والعلم الاجتماعي خاصة مشروط بالوحي. كما يستشهد في هذه المسألة بموقف ابن خلدون الذي أسس علم العمران على الرغم من دحضه النظريات الفلسفية القائلة بضرورة النبوة لتأسيس التشريع أو الحرية.

والمشكلة عند المرزوقي تتعلق بالبعد المنهجي الابستمولوجي لإسلامية المعرفة، بمعنى جعل المعرفة خاضعة للنظرة الإسلامية للوجود والقيمة. وينطلق المرزوقي في نقده لهذا البعد من إسلامية المعرفة من الافتراض بأن هذا المشروع يتهم العلوم الحديثة بأ ا تتضمن نظرة وجودية منافية للإسلام، وأ ا في أدنى الأحوال غير ملتزمة به. وفي هذا ا ال يرى المرزوقي أن "نسبة النظرة الوجودية للخصوصية الاجتماعية الغربية ليس كافياً لإثبات أ ا خاصة بالغرب وصادرة عن أمر ليس ذاتياً للممارسة العلمية نفسها، بصرف النظر عن الخصوصية الاجتماعية"، مع العلم بأن "جلّ النظرات الوجودية والقيم الفلسفية التي نعتبرها غربية (مع ما نتج عنها من خيارات منهجية) وجد ما يماثلها في الحضارات السابقة وعندنا..."

ويتساءل المرزوقي باستهجان "ماذا في العلوم يناقض الإسلام أو لا يلتزم به لنقومه فنخلص العلم منه ليماشي الإسلام؟ فالإسلام متعدد ومنه نبعت نظرات وجودية لا تكاد تحصى، بل أن جلّ النظرات الوجودية والقيمية التي نجدها في الفلسفات الحالية، وفي ما بني عليها من علوم بتيارا ا (المختلفة) لها بذور في النظرات الفلسفية والكلامية والصوفية السابقة عند اليونان وعندنا". وموقف المرزوقي هذا يشبه موقف أحد العلماء المعاصرين المرموقين حين نعى على التوجهات والحركات الإيديولوجية والحزبية غير الإسلامية التي تنتشر بين المسلمين اليوم ارتباطها بالغرب واستمدادها منه، مع العلم بأن الإسلام يستوعب كل هذه الأفكار والتوجهات والحركات، وأن ثمة ما يناظرها في تاريخ الإسلام وتراثه، الأمر الذي يلغي الحاجة إليها إذا اكتفينا بالإسلام. كما يتساءل المرزوقي مستنكراً: "لِم نتصور الأسلمة مضطرة إلى جعل العلم بحاجة إلى إضافة الوحي مصدراً للمعرفة في العلم الاجتماعي؟"

إن أهم ما ينكره المرزوقي أشد الإنكار هو حاجة العلوم الطبيعية والاجتماعية إلى أسس منهجية تخضع للعامل الديني وتكون خاصة بالمسلمين دون غيرهم، أي أنه ليس ثمة

حاجة للعلم عامة وللعلم الاجتماعي خاصة إلى الوحي. كما ينكر أن يكون ثمة فارق بين المنهجية في كل من العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. فالمنهج عنده مجرد أداة ليس لها صفة عقدية، ويمكن أن يستعمل دون أي تأسيس عقدي. ويدعي المرزوقي أن هذه النتيجة قد انتهى إليها علماء الإسلام وحصل عليها الإجماع حتى بين ممثلي المدرستين الفلسفية والكلامية عند أهل السنة، وأن المعايير المنهجية التي تستعملها الجماعة العلمية لتحديد علمية التعبير العلمي عن الحقائق العلمية ليست خاصة بالمسلمين، بل هي شاملة للجماعة العلمية في العالم كله. وإذا كان ثمة إضافات نتيجة الأسلمة فإ ا ستكون مسلمة من الجميع وتقبل ا الجماعة العلمية من غير المسلمين، وبالتالي تعود ذه المعايير المنهجية إلى التعميم والعالمية.

ويقارب المرزوقي مفهوم الجماعة العلمية المعاصر بمفهوم الإجماع في علم الأصول، وهو وحده الذي يضفي –في نظره- على الاجتهاد طابع الشرعية في ا تمع الإسلامي. ومع أنه لا مانع أن يحصر مفهوم الجماعة العلمية بالعلماء المسلمين إذا تعلّق الأمر بالمسائل الدينية والشرعية، فإنه لو عمم على المسائل العلمية الأخرى (الطبيعية والاجتماعية) لأصبحت الجماعة العلمية الإسلامية تعيش في "جيتو" منفصلة عن الحركة العلمية في العالم.

وربما تقع المناقشة التفصيلية لمنطلقات المرزوقي وأحكامه خارج سياق هذا العرض السريع، لكن الموقف يستحق وقفة مطولة تستحضر فيها الحالة الراهنة للعلم في إطاره الغربي المعاصر سواءً في ا ال الطبيعي أو الاجتماعي. وإذا أخذنا بالاعتبار أن الموقف الذي يعبر عنه المرزوقي يبنى على نفس الأسس الوضعية، من حيث النظر إلى العلم بمنهجه وليس بموضوعه، ومن حيث افتراض الموضوعية في حركة العلم وتقدمه، فإننا نكون بحاجة إلى استحضار النقد الذي وجهه كثير من فلاسفة العلم ومؤرخيه إلى المنهج، وتذكر الاعتبارات التاريخية والاجتماعية والنفسية التي تشكل محددات قوية لحركة العلم وتصوره. ولعلّ من اللاّفت للنظر أن الدراسة العلمية الرصينة التي نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي للدكتور محمد امزيان[22] وناقش فيها معظم المسائل المتعلقة بالمنهج، لم تنل حظها

[22] امزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991

من الاهتمام عند معارضي إسلامية المعرفة سواءً منهم القادمون من الدائرة الإسلامية أو العلمانية[23].

وتبقى مناقشة د. أبو يعرب المرزوقي لمشروع إسلامية المعرفة فيها ميزتان تستحقان الاهتمام، الأولى أ ا تنطلق من أرض مشتركة يلتقي فيها مع دعاة المشروع في بعض جوانبه. والثانية أ ا تنطلق من حسن ظن بالآخرين، مع بيان وجهة نظر مختلفة.

علوم إسلامية بدلاً من أسلمة العلوم: مشروع سردار

قام ضياء الدين سردار بتحرير كتاب بالإنجليزية عنوانه بالعربية "هلال مبكر: مستقبل المعرفة والبيئة في الإسلام"[24]. وكتب المحرر بنفسه مقالة رئيسية بعنوان: "أسلمة المعرفة: تقرير الحالة الراهنة"، قال فيه إن أسلمة المعرفة هي الاتجاه الأول من ثلاثة اتجاهات رئيسية في الفكر الإسلامي المعاصر، والاتجاهان الآخران هما: فكرة العلم الإسلامي ورؤية مستقبل حضارة الإسلام. وهذه الاتجاهات الثلاثة يحركها دافع واحد وهدف وحيد هو: كيف يمكن للأمة المسلمة أن تنهض من وضعها الحالي الذي يتصف بالاعتمادية والتخلف والتبعية لتمثيل الأفكار الروحية والفكرية والمادية الحقيقية للإسلام وأن تنتقل الأمة إلى مستوى جديد من الحضور في عالم اليوم.

وتمثل هذه الاتجاهات ألواناً من الخطاب تتداخل فيما بينها، ويشير إلى أن بداية تطور نظرية الأسلمة يمكن إرجاعها إلى جهود إعادة اكتشاف الهوية الفكرية والأخلاقية للأمة المسلمة، وذلك بنقد الفكر الغربي السائد، ومحاولة البحث عن معايير فلسفية منهجية لهذا النقد. ولعل أولى محاولات الأسلمة كانت تستهدف قضايا الحكم وبناء النظام السياسي،

---

23 اعتبر د. محمد وقيع الله في مقالة نشرها في مجلة الإصلاح عدد 340 آذار 1996 أن كتاب امزيان المشار إليه قد أتم تصفية الحساب مع الفكر الوضعي. وتوقع أن تصبح هذه الدراسة الدقيقة الزاخرة والمتقنة أحد المراجع الأساسية في الموضوع، وسيكون لها تأثيرها الضخم في توجيه الوسط الأكاديمي والثقافي.

24 Sardar, Ziauddin. Islamization of Knowledged: A State-of-the-Art Report. In: *An Early Cresent: The Future and the Environment in Islam*. Edited by Ziauddin Sardar, London: Mansell, 1989.

لكن أصبحت أكثر وضوحا مع جهود بناء علم اقتصاد إسلامي في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، وذلك لمواجهة الأزمة الاقتصادية العالمية آنذاك ومواجهة علم الاقتصاد الشيوعي الذي أخذ يغزو العالم.

ويشير سردار إلى أن فكرة الأسلمة وردت في كتابات سيد نقيب العطاس في كتاب نشره عام 1969، وكانت الفكرة تهدف إلى تحرير الناس في عالم الملايو من التقاليد الخرافية والثقافات المحلية والسيطرة العلمانية على التفكير واللغة. أما بدايات البناء النظري لنظرية الأسلمة فإن سردار يتتبعها في مؤتمرات جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، ويضرب على ذلك مثلا بورقة جعفر شيخ إدريس في المؤتمر الرابع للجمعية عام 1975 بعنوان "العلوم الاجتماعية الإسلامية: معناها وضرورتها"، وبورقة أخرى لجعفر شيخ إدريس قدمها في مؤتمر اتحاد الطلبة المسلمين عام 1977 بعنوان "عملية الأسلمة". لكن إسماعيل الفاروقي في رأي سردار هو الذي طور نظرية الأسلمة كما نعرفها اليوم (عند صدور كتاب سردار عام 1989). وذلك عندما وجه الفاروقي ثلاث تهم أساسية للعلوم الاجتماعية الغربية، الأولى إنكار صحة وجود معلومات قبلية تتعلق بأسئلة الروح والأخلاق، والثانية تقديم معنى خطأ للموضوعية، والثالثة مناقضة مبدأ الوحدة الذي يعد أساسياً في المنهجية الإسلامية. وعلى هذا الأساس فإن الأجيال السابقة من رواد الإصلاح في العالم الإسلامي من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لم تكتشف هذا التناقض كما اكتشفه هذا الجيل الذي عاش هذا التناقض في حياته الفكرية.

ولأسلمة العلوم الاجتماعية قام الفاروقي بتطوير مجمل النقاش والحوار والجدل والبحث الذي تم في عدد من الندوات والمؤتمرات وعرضه في مؤتمر أسلمة المعرفة الذي عقد في الجامعة الإسلامية العالمية، باكستان عام 1982. وجاء هذا التطوير على شكل خطة عمل تفصيلية كان لها أثر واسع النطاق على عدد كبير من العلماء الاجتماعيين المسلمين في مختلف أنحاء العالم.

ثم يلخص سردار نظرية الأسلمة كما يفهمها جعفر شيخ إدريس. وتتضمن قبول جميع الحقائق المكتشفة بالتفكير العقلي والتجربة وتضيف إليها في المواقع المناسبة من المجالات المعرفية المختلفة الحقائق التي توردها المصادر الإسلامية الأساسية في القرآن والسنة

والبحث عن السنن التي يمكن بواسطتها تفسير تلك الحقائق، ومن ثم تطوير نظريات جديدة واستبعاد الافتراضات الفلسفية غير الإسلامية للعلماء الغربيين ووضع جميع تلك الحقائق والقوانين والنظريات في إطار مرجعي إسلامي، مع التأكيد على أن من الخطأ المنهجي البحث عن دليل تجريبي لدعم النص الديني أو الدليل الديني لدعم النتائج التجريبية. وأن إسلامية المعرفة ذه الصورة لن تقدم نتائج صحيحة بشكل مطلق، بل إ ا ستؤدي إلى وجهات نظر إسلامية مختلفة ونظريات علمية إسلامية مختلفة تماما كما عرفت العلوم الإسلامية التقليدية تعددية في الفهم والنظر.

ويرى سردار أن نظرية إدريس هذه أكثر بساطة ووضوحا من نظرية الفاروقي، لكن النقد الأساسي الذي يوجهه سردار إلى جعفر شيخ إدريس هو صمته عن كيفية وضع جميع الحقائق التي يتم جمعها في إطار إسلامي وما الذي تتضمنه هذه العملية وكيف نحققها. بينما يفهم سردار أن التطبيق العملي لخطة الفاروقي في الأسلمة يقوم على افتراض أساسي هو البدء با الات المعرفية كما هي معروضة الآن في سياقا ا الغربية مع شيء من الحذف والإضافة لبعض المبادئ والقيم ليتم بذلك تحقيق الأسلمة.

ويعتمد سردار في نقده الأساس لمشروع إسلامية المعرفة -كما فهمه من كتابات العلماء المعاصرين التي نشرت في سياق هذا المشروع وتحت مظلته- على كتابات أخرى لم تنشر تحت هذه المظلة ولكنها أكثر قرباً منها في تحقيق هدف إنشاء العلوم الإسلامية في مجالات الاقتصاد والاجتماع وغيرها. ومنهجية هذه الكتابات بشكل عام هي البدء من الإطار المرجعي الإسلامي نفسه الذي يولد منهجيته ومفرداته ومفاهيمه الخاصة به، وبالتالي ينشئ مجالات معرفية (علوماً) مختلفة تماماً عن العلوم الغربية المعاصرة. فعلم الإنسان مثلاً المعروف بالأنثروبولوجيا له حدود معروفة، ونشأ ضمن ظروف خاصة، ويقوم على أسس ومبادئ معينة. والقول بأسلمة علم الأنثروبولوجيا أو إنشاء علم إنثروبولوجي إسلامي هو خطأ منهجي يتضمن قبول الحدود الاصطناعية التي وضعت لعلم الأنثروبولوجيا، بينما يتضمن القول بعلم العمران ضرورة وجود نظام كامل للفكر الإسلامي يحمل هذا الحقل ويتقدم به. وبالتالي توضع جميع العلاقات والتسميات والتصنيفات في موقع صحيح وبناء صحيح، وينتج عنها أسئلة خاصة وأولويات بحثية مختلفة. وهذا يعني أن أسلمة العلوم ستوضع حسب هذه الخطة البديلة ضمن خطاب إسلامي ويتم اشتقاق جميع الفئات

والمصطلحات من المصادر الإساسية للإسلام، وتكون النتائج مختلفة تماما عما هي عليه نتائج الباحثين الذي ينطلقون أساسا في جهودهم من علوم غربية قائمة.

ومن وجهة أخرى يقتبس سردار نقد بارفيز منصور لخطة أسلمة المعرفة عند الفاروقي –بعد أن ينقل ثناءه البالغ على المرحوم الفاروقي في رثاء له عقب استشهاده- بأ ا ذات طبيعة خطية ميكانيكية، وتتجاهل التداخل بين الرؤية الكونية وا الات المعرفية (التخصصات) والإلهيات، وأن الأسلمة ذه الدلالة أشبه بالجراحة التجميلية: أي التجميل الإبستمولوجي. وإذا حققت أي هدف فلن يكون أكثر من تكريس ثنائية المعرفة العلمانية الإسلامية.

ويلخص سردار في ختام بحثه مشروعه الخاص، ضمن خطاب إسلامية المعرفة. ويشرك سردار في هذا المشروع آخرين منهم ديفز ومنور أنيس، وبارفيز منصور، وإبراهيم سليمان، وغيرهم. ويسمي مشروعه بالمنهج الإجمالي في إسلامية المعرفة. وتنطلق رؤية هذا المشروع من القيم والمفاهيم القرآنية، و دف إلى بناء إطار جمالي يعتمد التحليل القيمي والأخلاقي والمفهومي ضمن إطار حضاري (عمراني)، ويأخذ بفكرة تداخل التخصصات على أساس أن مجالات التخصص المعروفة نبتت وتطورت وأخذت معانيها ودلالا ا ضمن رؤية كلية خاصة للعالم. فهذه ا الات التخصصية التي تطورت ضمن الرؤية الكلية الغربية يصعب تنقيتها من قيمها وافتراضا ا الفلسفية الخاصة. وعليه فإن أسلمة مجالات التخصص أمر غير ذي شأن با تمعات الإسلامية، والباب الوحيد المفتوح لعلماء الاجتماع المسلمين هو أن يطوروا نماذجهم المعرفية ويخترعوا مجالات تخصص جديدة خاصة م. ويجب أن لا ينصب الاهتمام على أسلمة التخصصات الحالية، وإنما اختراع تخصصات جديدة ضمن الفئات التصنيفية والإطار القيمي الذي يهدي الإسلام إليه.

ويعود سردار لتأكيد أهمية الانطلاق في مشروع أسلمة المعرفة ويقدم مقترحات في خطوات محددة حتى لا نسمح لزخم الاهتمام ذا المشروع أن يضيع، فنحن ما زلنا في بداية الطريق وما زال أمامنا الكثير من العمل الفكري الحقيقي الأضنى جهدا والأعظم إثارة.

ويشكو سردار من أن نقده "الإجمالي" لنظرية أسلمة المعرفة لم يتلق جواباً، مع العلم أن معظم النقد الذي وجه لهذه النظرة جاء من هذه الجهة لكنه يعترف أن نقد زميله بارفيز منصور قد أثمر في نقل اهتمام حركة إسلامية المعرفة من الطبيعية الميكانيكية لرؤية الفاروقي لرؤية حديثة تتصف بالاهتمام بمنهجيته ومفاهيمه.

والحقيقة أن التيار الرئيسي لمشروع إسلامية المعرفة الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي وبعض الجامعات الإسلامية لم يشغل نفسه بالرد على النقد، بل إنه فتح منتدياته على مصاريعها للنقد والحوار، على أساس أن تتبادل كل الأطراف وجهات نظرها وتأخذها بعين الاعتبار، ويطور كل طرف من أشكال منهجه ومناهج تناوله وأساليب عمله. كما أن هذا التيار يرى أن المشروع ليس مشروع مؤسسة أو فئة أو مدرسة، وإنما هو مشروع أمة، لا بأس فيه من تعدد الاجتهادات التي يغني بعضها بعضاً.

ومن الخير لمشروع إسلامية المعرفة أن يؤخذ نقد سردار وأصحابه مأخذ الجد، ويعطي حقه من المناقشة، ليس لأنه يجد ترحيبا من كثير من منتقدي المشروع من داخل الصف الإسلامي فحسب، بل لأسباب أخرى منها أن بعض الجهات المعارضة تجد فيه دعماً لمواقفها السلبية تجاه الواقع وضرورات التعامل مع معطياته، وأن بعض هذه الجهات تميل إلى هذا النقد من منطلق عجزها عن استيعاب العلوم المعاصرة فضلاً عن تجاوزها، بل وتخشى أن تتلوث مناهج تفكيرها بالمؤثرات غير الإسلامية، وتنزز إلى الدراسات التراثية، تعيش في تاريخها وتعيد إنتاجها، فينقطع الحوار والتفاعل مع العالم المعاصر.

لقد أكد مشروع إسلامية المعرفة من أيامه الأولى على أن العمل فيه يتطلب ركنين لا يغني أحدهما عن الآخر؛ الأول هو التمكن من المعرفة المعاصرة في حقل التخصص والقضية موضع البحث، والثاني هو امتلاك الرؤية الكلية الإسلامية والتمكن من المعطيات الإسلامية في ذلك الحقل وتلك القضية سواءً أكان في مصادر التأسيس في القرآن والسنة أم كان في التراث الإسلامي الذي أنتجه علماء الأمة عبر العصور.

والباحث ضمن مشروع إسلامية المعرفة الذي يستند في عمله إلى هذين الركنين ستكون لديه الحساسية الكافية والوعي اللازم للتخلص من احتمالات الافتتان النفسي بالمنهج الغربي والتلوث بافتراضاته بحيث يتماهى معه ويصدر عنه، كما سيكون قادراً على

التخلص من مشاعر التحسب والتوجس والهزيمة، أو العجز عن فهم هذا المنهج والاستعانة بأدواته في فهم الظواهر المدروسة على حقيقتها.

ولعل من أسباب النقد الذي يوجهه سردار وأمثاله أن بعض الإنتاج العلمي الذي تم في إطار الصحوة الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين، وينسب بعضه بحق وبعضه بغير حق إلى مدرسة إسلامية المعرفة، تحت عنوانات مثل علم الاجتماع الإسلامي وعلم النفس الإسلامي والاقتصاد الإسلامي وغيره، ما يصدق عليه وصف الجراحة التجميلية للعلوم الغربية المقابلة، وهو أقرب إلى التغريب منه إلى الأسلمة. وهذا في الحقيقة ما كان يشير إليه سردار في مقالة سابقة بعنوان أسلمة المعرفة أم تغريب الإسلام[25]، وخلاصتها أنه يخشى أن تكون أسلمة المعرفة أشبه بإعطاء روح من القيم الإسلامية في حقول معرفية تشكلت بالرؤى الكلية والمفاهيم والذهنيات واللغة والنماذج المعرفية الغربية، وهي أقرب إلى تغريب الإسلام منها إلى أسلمة المعرفة الغربية.

وقد نوه الكاتب في هذه المقالة المبكرة بجهود ثلاثة من العلماء المسلمين المعاصرين وهم: سيد حسين نصر والنقيب العطاس وإسماعيل الفاروقي. وقد اعتبر هذه الجهود تعبيراً عن رد الفعل الإسلامي تجاه ما أسماه ب "الإمبريالية المعرفية الغربية" التي سادت الممارسات العلمية والتعليمية في جامعات العالم الإسلامي. وبين أن هذه الممارسات تستند إلى ابستمولوجيا متحيزة ذات خصوصية غربية مغرقة، تنفي إرادة الإنسان وترفض الاعتبارات القيمية في ممارسا ا البحثية. ومع أن عنوان مقالته النقدية يوحي بنقد جذري لمشروع إسلامية المعرفة واعتباره مشروعاً لتغريب الإسلام، فإن الكاتب ينتهي إلى تأكيد الحاجة الماسة إلى هذا المشروع لتخليص المعرفة في العالم الإسلامي مما يسميه "الإمبريالية المعرفية" الغربية. وينحو الكاتب في مقالته التي كثيراً ما يستشهد ا خصوم المشروع، لما في عنوا ا من إيحاءات نقدية، منحيين: الأول عرض المشروع الذي ينسبه إلى الفاروقي من بين

25

Sardar, Ziauddin. Islamization of Knowledge or Westernization of Islam? *Inquiry*, (7) 1984, pp.39-45

وقد نشرت المقالة بالعربية بعنوان: أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام؟ في **مجلة الفكر العربي** العدد 5 شتاء 1994 ص 194-116

العلماء الثلاثة المذكورين، باعتباره يتميز "باقتراح خطة عمل منظمة للتوصل لإبستمولوجيا إسلامية معاصرة" وأن برنامجه "هو نتاج عدة سنوات من ا هودات وخلاصة مناقشات عدد من الملتقيات الدولية"، وأن المشروع "تبنته مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي كرست نشاطا ا خصيصاً لإنجاز خطوات برنامجه.."، إضافة إلى مؤسسات أخرى. لكن الكاتب يصف المشروع بأنه "طموح جداً ولكنه حيوي" وأنه يتميز بكونه "مشوهاً أساساً وساذجاً بعض الشئ". أما المنحى الثاني فقد تضمن تأكيد الكاتب على أن مشروع "إسلامية العلوم مهمة عظيمة حقاً" وأن كلاً من العطاس والفاروقي قد "برهن –كل حسب طريقته- على استعداد الدارسين **المسلم**ين لرفع مستوى التحدي"، لكن المشروع يجب أن يستهدف اكتشاف ابستمولوجيا إسلامية معاصرة، وأن هذا الاكتشاف لا يمكن أن يبدأ بالتركيز على الفروع القائمة، وإنما بتطوير "نماذج قياسية Paradigms داخل التعبيرات الخارجية الرئيسية للحضارة الإسلامية-العلم والتكنولوجيا، السياسة والعلاقات الدولية، الأنساق الاجتماعية والنشاط الاقتصادي.." التي يمكن دراستها وتطويرها وفق الاحتياجات والواقع المعاصر" مع تأكيد الحاجة إلى نوعين من النماذج المعرفية القياسية: هذه النماذج التي تركز على المبادئ والمفاهيم والقيم الإسلامية والنماذج السلوكية التي تضبط الحدود الأخلاقية التي يمكن للعلماء أن يعملوا في داخلها.

والحقيقة أن ما أورده الكاتب في هذا ا ال لا يقدم شيئاً جديداً مختلفاً عما أورده المرحوم الفاروقي ومدرسة إسلامية المعرفة في معالجتهم لقضية المنهجية الإسلامية والنظام المعرفي، وأن قراءة المقالة مرة بعد الأخرى تعطي القارئ انطباعاً بأن النقد الذي تم تقديمه لا يتجاوز التلاعب بالألفاظ والإيحاء بوجود نظرة مخالفة، دون أن يتبين القارئ أية ملامح لهذه النظرة الأخرى.

لكن الأكثر أهمية في مناقشة موقف سردار وزملائه كما ورد في بحثه الآخر أن يتوجه الحوار إلى بعض المنطلقات التي تمثل نقداً للوضعية الغربية العلمانية، والتي يجد فيها المفكر المسلم أحياناً متكأ في نقده واعتراضه. ويقع المفكر المسلم في خطأ جسيم، حين يعتمد في نقده على كتابات فيرابند أو توماس كون وأمثالهما للمنهجية العلمية وتفسيرا م الخاصة ا، والتي تصل أحياناً في رفضها للموضوعية إلى النسبية المطلقة، حيث تنتفي الثوابت، ويصبح كل الإنتاج العلمي والمعرفي مجرد قناعات مشتركة لبعض ذوي النفوذ من العلماء

والباحثين، أو للجماعة العلمية التي يسود في أعمالها نموذج قياسي (نظرية معينة) فترة من الزمن تطول أو تقصر، قبل أن تتكاثر الأمثلة الشاذة وتتزعزع النظرية وتحصل ثورة علمية تنقلب فيها أعراف العمل وتقاليده وتسود نظرية جديدة. ويجب أن لا ننسى أن العقل المسلم عقل واقعي يؤمن بالحقائق ويفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية على أساس من قوانين الكون وسننه الربانية في الأنفس والآفاق.

ومع كل ذلك فإننا نتفق مع سردار على أن العمل في إسلامية المعرفة يحتاج إلى طاقات فكرية وقدرات علمية متميزة، وأن المنهجية الإسلامية بطبيعتها منهجية متداخلة التخصصات والحقول تستدخل في مصادر معرفتها كلاً من الكون والوحي، وفي أدوات معرفتها كلاً من الحس والعقل، وأن هذه المنهجية تتطلب فِرقاً من الباحثين يتكامل فيهم تنوع الخبرات والتخصصات، وأن التفكير في هذا المشروع يأخذ بعين الاعتبار بناء أمة الإسلام وصنع مستقبلها وتعزيز حضورها في واقع العالم وترشيدها لحضارة الإنسان.

عتب المدرسة الإمامية على المدرسة الثقافية السنية

خصصت مجلة "الحياة الطيبة"[26] ملف أحد أعدادها لموضوع إسلامية المعرفة، وا لمة تصدرها المؤسسة العالمية للحوزات والمدارس العلمية في مدينة قم التي تعد عاصمة الفكر الإسلامي المعاصر في المذهب الشيعي الإمامي. وشارك في الكتابة في هذا الملف الذي امتدت مساحته على مائة صفحة مجموعة متميزة من أعلام هذا الفكر. وتضمنت المقالات والمراجعات ما يؤكد الألفة بمصطلح إسلامية المعرفة وعدم وجود أي غرابة فيه بل يرى الشيخ محمد التسخيري مثلاً أن حالة إسلامية المعرفة يجب أن تسيطر على جامعاتنا ومعاهدنا[27].

ونكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى مقالة الدكتور زهير الأعرجي[28] أستاذ النظرية الاجتماعية في الحوزة العلمية بقم الذي يرى في مشروع إسلامية المعرفة تعبيراً عن الحاجة

[26] السنة الأولى، العدد الثاني، أيلول 1998

[27] البستاني، محمود والتسخيري، محمد علي ، أسلمة المعرفة: مفهومها مكانها حدودها، **مجلة الحياة الطيبة** العدد الثاني، أيلول 1998، ص 138-151

[28] الأعرجي، زهير. أسلمة المعرفة أم معرفة الأسلمة: النظرية الاجتماعية في معترك الأسلمة. **مجلة الحياة الطيبة** ، السنة 1 العدد 2 أيلول 1998 ص 153-174.

المتجددة إلى الاجتهاد والتجديد. ولم تظهر الحاجة إلى هذا المشروع في رأيه لأن العلماء ا تهدين في الدائرة الإسلامية الشيعية قد تصدوا للإذعان الثقافي الذي سرى في جسد الأمة نتيجة لاستشعار قوة الغرب وهيمنته، منطلقة من "كمالية الموقف الإسلامي وتفوقه على الموقف الغربي. لكن "قضية الاجتهاد والتجديد بقيت تثار مرة وتخمد مرة أخرى، وهي تراوح مكا ا حتى قام بعض شبابنا المثقفين بنقل أفكار المدرسة السنية في مشروع أسلمة المعرفة...ومشروع ذا الحجم وتلك الكيفية لا بد أن تتبناه مؤسسة علمية اجتهادية يوازي وز ا وزن الحوزة العلمية الإمامية...". لكن الكاتب يعرب عن عتبه على المدرسة الثقافية السنية أ ا أهملت تماماً فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام فلم تر أثراً يتعامل مع دولة أمير المؤمنين عليه السلام التي تحققت فيها عدالة الإسلام ... ولم تر أثراً يتعامل مع علوم آل محمد عليه السلام في الطب والكيمياء والخلق والأخلاق واللغة والعرفان ولم تلمس حتى إشارة من قريب أو بعيد لذلك المنجم الثر الذي يستطيع أن يمد مشروع الأسلمة ذا ا بمعين لا ينضب من الأفكار...).

ويسجل الأعرجي بعض الملحوظات على المشروع وهي ملحوظات يوجهها أيضاً دعاة الإسلامية أنفسهم على بعض الممارسات الخطأ التي قام ا بعض من ركب موجة الصحوة الإسلامية لتسويق إنتاج مبتسر. ثم يقترح الكاتب أن تقتصر مهمة الحوزة العلمية الإمامية في معترك الأسلمة على بناء نظريات إسلامية في المعارف الاجتماعية الاقتصادية والنفسية والسياسة والاجتماع والقانونية ونشوء الإنسان، أما في العلوم الطبيعية التجريبية فيقرر الكاتب أن العلم المكتشف فيها "هو نفسه والفارق هو السبق في الاكتشاف لا غير"، لكنه يقترح أن يضاف إليها بعض الجوانب اللازمة لتطبيقها في ا تمع الإسلامي. ويقرر كذلك أن العلوم الدينية النقلية تختلف عن كل من العلوم الأخرى (الطبيعية والاجتماعية) والوسيلة الوحيدة فيها هو الاجتهاد في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

وأخيراً يقترح الكاتب إطاراً للعملية المعرفية التي ينبغي من ورائها استحداث نظام معرفي ديني في ا تمع المعاصر من ثلاثة عناصر هي النظرية والنظام والقانون، وذلك من أجل تطوير الفكرة وبناء الجهاز الذي تتم فيه الفكرة، ووسائل الإلزام والردع اللذين تتطلبهما عملية البناء الاجتماعي. ومن خلال تظافر تلك العناصر الثلاثة يسير ا تمع الديني في طريقه المرسوم نحو التكامل الأخلاقي والروحي والاجتماعي. والنظرية في رأي

الأعرجي هي مجموعة الأفكار المتظافرة التي تختزل المعلومات الفكرية والأوامر الشرعية وتنظمها في قالب فكري فلسفي عميق ودقيق. والنظريات الاجتماعية عند المسلمين هي نظرية دينية تعبر عن جهد الفقيه المفكر الذي يستنبط الحكم الشرعي في الإدارة الاجتماعية، ثم يعرضها على شكل نظرية فقهية بعد أن يستقرئ مباني العقلاء والعرف الاجتماعي والنظريات ذات العلاقة بالموضوع.

ويختم الأعرجي نظريته في ممارسة العملية المعرفية وهدفها في قيام فقهاء الأمة بمحاولة قراءة الوحي والكون واستفراغ الوسع لفهم وظيفة المكلف الشرعية على النطاق الاجتماعي والشخصي، ويقرر أنه: ما لم يكن المنهج المستخدم في عملية "أسلمة العلوم" منهجاً علمياً دقيقاً يضيف أفكار أهل البيت عليهم السلام الشرعية إلى القرآن ا يد والسنة الشريفة، فإننا نبني صرحاً من رمال لا يصمد أمام موجة عاتية من موجات المحيط الهائج.

ويمكن إبداء الملحوظات الآتية على هذه المقالة الرصينة:

أولاً: إن عدم الإشارة إلى جهود علماء المسلمين من المدرسة الشيعية في أدبيات دعاة إسلامية المعرفة في الدائرة السنية ظاهرة معروفة في التاريخ الإسلامي ترجع إلى أن الاجتهاد في المدرستين السنية والشيعية بدأ متزامناً في مراحله الأولى وفي إطار اجتماعي ثقافي مشترك. لكن التمايز الفكري والاستقطاب السياسي الذي حدث في المراحل اللاحقة ورافقته أحداث تاريخية مؤسفة، أدى إلى التباعد والانغلاق. ونشوء أدبيات مستقلة وعملت نظرية عصمة الأئمة على تكثيف الاعتماد على مراجع خاصة لدى علماء الشيعة، لم تنل نفس الاهتمام لدى علماء السنة.

أما الآن وبخاصة في العقدين الأخيرين فقد كانت المنتديات التي عقدها دعاة إسلامية المعرفة من الدائرة السنية تضم الكثير من العلماء والمفكرين من الدائرة الشيعية، كذلك أسهمت الجهود الثقافية في إيران بعد الثورة الإسلامية التي تضمنت دعوة الكثير من العلماء السنة على التخفيف من الاحتقانات النفسية. ويكاد لا ينعقد نشاط واحد من نشاطات المعهد العالمي للفكر الإسلامي مثلاً دون أن يشارك فيه أحد العلماء والمفكرين من الشيعة، وأن يكون هناك عدد من المستشارين العلميين لهذا المعهد من هولاء العلماء، وأصبحت أسماء العلماء وا تهدين الشيعة تذكر جنباً إلى جنب في قائمة ا تهدين والمصلحين في

العصر الحديث الذين عرفوا في عالم السنة. ولا يشعر أحد بأية غرابة أن يتولى د. سيد حسين نصر التدريس في الجامعة التي يديرها د. طه جابر العلواني وأن يشارك في المؤتمرات السنوية لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين وهكذا.

المخطوطات الجغرافية العربية في
المكتبة البريطانية ومكتبة جامعة كامبردج

تأليف عبد الله يوسف الغنيم. الكويت: مكتبة الأمل، 1999م. 286 صفحة

مراجعة: محمد عبد الجواد علي*

مقدمة

يبدو أنّ التراث الجغرافي العربي الإسلامي بالمكتبات البريطانية ظل طويلاً حبيس الأرفف فيها غير مستثمر وغير مستغل، بعيداً عن أيدٍ علمية موضوعية وأمينة تـنزيل غبار الزمن المتراكم عليه وتنفض عنه رسوبات التحيز وعدم الإنصاف.

وظلّ هذا التراث الجغرافي العربي الإسلامي حبيس أرفف المكتبات البريطانية حتى قيض الله يداً علمية أمينة هي يد الجغرافي المسلم العربي الخليجي الدكتور عبد الله يوسف الغنيم، فجمع مخطوطات هذا التراث وصنفها في كتابه هذا. فجاء هذا المؤلف ليفتح بوابات كانت موصدة على كنوز العرب والمسلمين الجغرافيين بالمكتبة البريطانية ومكتبة جامعة كمبردج وشيئ من مكتبة باريس. إن التصنيف الواعي والفريد للمخطوطات وبفهارسه للمواضع والأعلام والنساخ وأرقام المخطوطات والمصادر والمراجع والموضوعات، والذي وضعه المؤلف لفك طلاسم شفرات المخطوطات العربية بالمكتبات البريطانية وتسهيلاً للبحث والتنقيب عن هذه الركازات الثمينة المكنونة يمثل إضافة علمية طيبة، وحصرا مفيداً. وتدور هذه المراجعة النقدية حول العناصر التالية:

أولاً : قصة وقوع هذا الكتاب في يد صاحب هذه المراجعة النقدية وعثوره عليه.

ثانياً : عرض لمحتويات الكتاب وتبويبه وفهارسه ومراجعه ومصادره.

---

* دكتوراه في الجغرافيا البشرية من جامعة ويسكونسن بالولايات المتحدة الأمريكية 1984، أستاذ مساعد في الرئاسة العامة لتعليم البنات في الرياض.

ثالثاً : أوجه تميز الكتاب وعرض لمحاسنه.

رابعاً :مراجعة نقدية وإشارة لبعض المآخذ والهنات والملاحظات والمرئيات.

خامساً: ملحوظات ختامية، وخلاصة فكرية.

أولاً: قصة وقوع الكتاب في يدي صاحب هذه المراجعة النقدية وعثوره عليه:

في معرض انشغالي بكتابة مشروع بحث بالإنجليزية تقدمت به للحصول على زمالة لفترة قصيرة بجامعة أكسفورد البريطانية ومعنون: **"تقصي أصول نظم المعلومات الجغرافية في الفكر الجغرافي العربي الإسلامي: تحليل تتبعي ودراسة تاريخية"**

"Tracing Back the Origins of Geographical Information System in Arab--Muslim Geographical Thought: A Conceptual Analysis and Genealogical Historical Study"

كنت محظوظاً أن يقع نظري على عنوان هذا الكتاب ووجدت من النظرة الأولى للكتاب أنه سيكون مفيداً للغاية وأساساً لمن يريد أن يخوض غمار هذه التجربة لتقصي الأثر حول أصول نشأة نظم المعلومات الجغرافية في ثنايا الفكر الجغرافي العربي الإسلامي. وإذا كان الغنيم نفسه غنياً عن التعريف به في الأوساط الجغرافية العربية، إلا أن الواجب العلمي يتطلب التعريف بعمله الجديد هذا على وجه الخصوص وعلى أوسع نطاق كمهمة عاجلة حتى تعم الفائدة منه. ولم أجد حقيقة خيراً من **"مجلة إسلامية المعرفة"** لتكون هي نافذة عرض لهذا الكتاب المتميز ولعلاقتها القريبة بموضوع هذه المراجعة ولعلمي بسوق توزيعها الواسع في أرجاء وطننا العربي، خاصة في ظل ما أنعيه على حال انتشار الكتب في الوطن العربي المتباطئ وركود سوق الكتاب بصفة عامة، والجغرافي منها على وجه الخصوص، وقصور الوسائل الاتصالية بين دور النشر وبين الدول في أرجاء الوطن العربي رغم تقنيات عصر المعلومات وثورة الاتصالات والإنترنت والتجارة الإلكترونية والتسوق الإلكتروني والبريد الإلكتروني خلالها، وعبر السيرسبيس ووجود شركات عملاقة الآن على شبكات الإنترنت مهمتها فقط نشر وتوزيع الكتب وتسهيل الحصول عليها بأسرع

وقت وبكلفتها الدنيا، فما أشد حاجة الأكاديميين العرب إلى ياهو Yahoo عربية وأمازون Amazon عربية لتفعيل سوق الكتاب العربي الراكد وتحريكه[1].

وقد جاء كتاب الغنيم خطوة ضرورية وجريئة لجمع شتات هذا التراث المبعثر، وجاءت طريقة عرضه على غير ما أورده الآخرون، وعلامة مضيئة على أبواب الألفية الثالثة تمثّل في تقديرنا صيحة تجديد وتدعو إلى صحوة جغرافية عربية جديدة تستمد أصولها من تلك المخطوطات العربية الأصيلة. لقد حقل القرن الماضي بكثير من المدارس والنظريات الجغرافية ما بين حتمية جديدة، واحتمالية متطورة، ونظريات لاستخدام الأرض، والبؤرة المركزية ثم ظهور جماعات وفرق جغرافية لمدارس الظاهراتية، والاجتماعية، والبيئية ثم الراديكالية والكمية، وما صحبهما من آراء ورؤى حول مسائل الاختلافات والتشابـهات المكانية، إلى أن وصلنا إلى من يقول إن القرن الجديد الحادي والعشرين سيكون هو قرن المكانية. وهذه كلها تعبيرات ومدارس فكرية ولدت أفكارا ومفاهيم ونظريات نمت وترعرعت واكتملت، وبعضها شاخ وانقرض وانتهى. حدث كل هذا والجغرافية العربية طوال قرن من الزمان تكاد تكون في كهف وسبات عميق، لم تحرك ساكناً، ولم تضف شيئاً يذكر، وكانت في موقف المتفرج. وقد استوعب المؤلف كل هذا ونبهنا إلى خطورة استمرارية تلك الحالة من الغياب وفقدان الوعي الجغرافي (المكاني)، بعد قرن عانى منه الوطن العربي الأمرين ما بين احتلال واستعمار، وحروب أهلية وإقليمية ودولية عالمية، وانقسامات وتخلف وتبعية.

أراد الغنيم بكتابه أن ينبهنا ويعيد الوعي بضرورة الالتفات إلى تراثنا الجغرافي العربي الإسلامي على أمل أن يكون فيه بعض من مخرج أو خلاص. فكم من معركة من معاركه السياسية والحربية خسرت لفقدان العلم الجغرافي وحكمة إدراك معنى المكان وأهميته وعبقريته، وكم من مشروع ذهب سدى وهباء، وكم من نزاع إقليمي حدودي ذهب معه المورد والمال والبشر في وطننا العربي وعالمنا الإسلامي هباء منثوراً بسبب الضعف في

[1] وتفاءلنا خيراً مؤخراً بموقعين جديدين ظهرا على الشبكة العالمية الإنترنت أحدهما يسمى "الوراق" http://www.alwaraq.com/، لمجمع أبو ظبي الثقافي وفيه حشد طيب لكتب التراث، والآخر نتاج تعاون حاسوبي بين تونس والمغرب يسمى "هاهو" http://www.hahooa.com، وكلاهما ذو فائدة جمة في تسويق وتصفح الكتب الإلكترونية.

فهم الأبعاد الجغرافية، والجهل بجغرافية المكان، وتحرك الظاهرة الجغرافية عبر المكان. وجد الغنيم إذن أنه في الإشارة والتنبيه إلى جغرافية هؤلاء الجغرافيين الأوائل إحياء للفكر إعادةً للوعي المفقود.

ثانياً: عرض لمحتويات الكتاب وتبويبه وفهارسه ومراجعه ومصادره:

هذا الكتاب يذكرنا في مجمله بعصور الكتب العربية الجامعة في موضوعاتـها، ويدل على سمات كاتبها من الاتقان والحذق والحرص وسعة المعلومات، ومتانة الصياغة وطول الباع في تخصصه والتمكن فيه. وقد احتوى الكتاب على مقدمة وتمهيد، ثم دخل المؤلف مباشرة في التقسيم الموضوعي الذي تبعه في عرض مادته العلمية التي جاءت تحت عناوين ستة دون أن يسميها لا بالفصول ولا بالأبواب، حيث يعرض مخطوطات متفرقة في الفنون الجغرافية المنوعة، ويصنفها ويفهرسها، ويتضمن تصنيفه أو تقسيمه لهذه الموضوعات ست مجموعات رئيسة، وردت تحت عنوانات: الجغرافيا الإقليمية وكتب البلدان، والجغرافيا الطبيعية، والمعجمات الجغرافية وتقويم البلدان، وكتب الرحلات، وكتب الخطط وفضائل المدن، وكتب العجائب. أعقب تلك المجموعات الست الرئيسة قائمة بالمصادر والمراجع مقسمة إلى عربية وأجنبية، ثم خصص قسما أخيراً معتبراً في نـهاية كتابه لستة أنماط من الفهارس الجامعة للمواضع والأعلام والنساخ والكتب والمخطوطات ولأرقام المخطوطات وللموضوعات.

وقد تضمنت مقدمة الكتاب إشارة إلى اهتمام المؤلف بـهذا الفرع من الجغرافيا التراثية منذ وقت مبكر في مسيرته العلمية، وأن مسيرة هذا الكتاب مرت بثلاث مراحل؛ حيث كانت بدايته الأولى في صورة مقال ظهر في 35 صفحة في مجلة معهد المخطوطات العربية الصادر بالقاهرة في نوفمبر 1972. وعندما عهدت إلى المؤلف مهمة إنشاء قسم للتراث العربي بالمجلس الوطني للثقافة والآداب بالكويت في الثمانينيات قام بزيارة إلى لندن صور فيها معظم فهارس المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبة المتحف البريطاني ومكتبة كلية الدراسات الأفريقية والآسيوية إضافة إلى مقتنيات العديد من المخطوطات العربية الجغرافية والمراجع وقيامه بإعداد فهارس لمعظم المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبة المتحف. أما المرحلة الثالثة فكانت في التسعينيات حيث ارتأى المؤلف إعادة النظر في كتابه

الوسيط الذي أنتجه في الثمانينيات وخاصة بعد تغير الوضع في مكتبة المتحف البريطاني وتغير اسمها إلى المكتبة البريطانية فقام المؤلف في عام 1999م بعدة زيارات للمكتبة المذكورة لمراجعة بعض ما كان موضع شكه في الزيارات السابقة، وارتأى أيضاً أن يضيف إلى هذا العمل المخطوطات الجغرافية المحفوظة في مكتبة جامعة كمبردج.

في معرض حديثه عن قسم مجموعة المخطوطات الأولى والذي جاء تحت عنوان: "الجغرافية الإقليمية وكتب البلدان" والذي ضم 18 عنواناً، تناول أولاً أهمية الجغرافيا الإقليمية البشرية باعتبارها أبرز الحقول في الجغرافيا العربية الإسلامية، وحيث ميز منها ثلاثة مناهج محددة تأثر بـها العرب في جغرافيتهم الإقليمية وهي المنهج الهندي والمنهج الفارسي والمنهج اليوناني، حيث كان يتم تقسيم المعمور عادة إلى سبع دوائر متساوية. وظهر بعد ذلك المنهج العربي والذي نضج في القرنين الثالث والرابع الهجري وكان من رواده الاصطخري في كتابه: **"المسالك والممالك"**، وابن حوقل في كتابه: **"صورة الأرض"**، والمقدسي في كتابه: **"أحسن التقاسيم"**. وكان أساس منهج هؤلاء هو المنطقة كوحدة جغرافية2، حيث المعالجة الجغرافية الأصيلة من ناحيتي الأرض والناس، وارتباط ذلك بما أسماه جمهرة المستشرقين بالأطلس الإسلامي، والذي كانت الخرائط فيه دعامة أساسية في الوصف والشرح والتفسير والتحليل. وإن كان المؤلف لم يستطرد طويلاً في الحديث والعرض لمدى تميز هذا المنهج العربي وما إذا كان قد جاء انسلاخاً عما قبله من مناهج، أم أن له أوجه تمييزه وتفرده الخاصة به؟ وإن كان قد أشار إلى نـهج الهمذاني المتميز كمنهج مستقل في كتابه: **"صفة جزيرة العرب"** والذي يمثل صورة مثالية لدراسة إقليم جزيرة العرب في نظره.

وهذه المجموعة هي أكبر المجموعات الست، وتفاوتت – كما في الأقسام الأخرى– أعداد المخطوطات بـها للعنوان الواحد، وتضمنت هذه المجموعة مخطوطات لمشاهير مثل **مقدمة** ابن خلدون، **وصفة جزيرة العرب** للهمذاني، **والمسالك والممالك** للبكري، والاصطخري، وكتب نراها نادرة حقاً وتتداول أشياء كثيرة ككتاب: **"الصفوة** في **وصف**

---

2 والمنطقة هنا بمعنى Area ونجدها أحد الأعمدة التقليدية الأساس في الجغرافيا الغربية الحديثة والمعاصرة والتي حددها باتسون في مقاله الشهير:

Pasttison, W. (1964), “The Four Traditions of Geography, *Journal of Geography*, pp. 211-260

المملكة المصرية" لمحمد بن أبي الفتح الصوفي الشافعي (904هـ) "يصف فيها محاسن أهل المملكة، وكيفية المواكب والملبوس وما لذلك من إقامة الناموس ووصف لأرباب الوظائف والبيوتات والمطابخ والاصطبلات وعمارة القصور"، ومخطوطة: **"أخبار إقليم المسكوف"**، لقسيس أرثوذكسي من أصل سوري لم يذكر اسمه كان في روسيا عام 1758م، أورد فيها معلومات جغرافية عن روسيا وأحوال ناسها وحكوماتـها.

المجموعة الثانية وجاءت تحت عنوان "الجغرافية الطبيعية"، وضمت 18 عنواناً ابتداءً **"برسائل إخوان الصفاء"** وانتهاءً بكتاب: **"مرشد بحر"**، ولوحظ ورود أربعة مخطوطات بـها عن نـهر النيل منها **"القول المفيد** في **النيل السعيد"**، وما دونه السيوطي عن الزلازل وتاريخها منذ ما قبل الإسلام في كتابه: **"كشف الصلصلة** في **وصف الزلزلة"**، وقد أوردت مجموعة المخطوطات عدداً من النظريات والأفكار المتطورة فيما يتعلق بنشأة الأرض، ونظرية التوازن الأرضي، وتطور المجاري النهرية، والدروع الأرضية (الألواح التكوينية والصفائح القارية)، وكيفية تكون جليد الزمن الرابع، وتعرضت أيضاً لعناصر الجو، وظاهرة المد والجزر، وأسباب الرعد والبرق، ونـهر النيل وظواهر فيضانه. وكنا نأمل أن يبين لنا المؤلف علاقة كثرة المؤلفات في هذه المجموعة تحديداً عن النيل ومصر ووجودها بالمكتبة البريطانية، وعلاقة ذلك بالكشوف الجغرافية لأعالي النيل وجهد المستكشفين الغربيين في هذا الصدد ودأبـهم، وعلاقة ذلك بالحقبة الاستعمارية، وهل هذا نابع من حرص بريطانيا على جمع كل ما يتعلق بمصر والنيل تمهيداً لفترة استعمارية لاحقة، أم أن وجود هذه المخطوطات في المكتبات البريطانية كان لوجه العلم الخالص، ويظل السؤال ملحوقاً بآخر يتعلق بزمن وصول هذه المخطوطات، وكيفية استقرارها على تلك الأرفف في تلك البلاد الباردة؟ أهو حرص علمي بريطاني وعناية ورعاية بريطانية على جمع المخطوط؟ أم إنه خبث استشراقي وتلافيف ووسائل جمع استخباراتية للفحص والتمحيص قبل الحملات الاستعمارية للإمبراطورية البريطانية.

وجاءت المجموعة الثالثة تحت عنوان "المعجمات الجغرافية[3] وتقويم البلدان"، وتبدأ بكتاب: **"معجم ما استعجم من أسماء الأمكنة البقاع"**، وحوت تلك المجموعة 12 عنواناً

3 والمعجمات الجغرافية وإن كانت فنا جغرافيا تراثيا إسلاميا عربيا أصيلا، فما زالت سارية المفعول حتى وقتنا الراهن نجدها في معاجم وأعمال: حمد الجاسر، والشيخ العقيل، وعبد الرحمن بن خميس، ومحمد

من بينها كتاب: **"الأمكنة والمياه والجبال"**، وكتاب: **"المشترك وضعاً والمفترق صقعاً"**[4]، وكتاب: **"تقويم البلدان المصرية** في **الأعمال السلطانية"**، وكتاب: **"مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة الرئيسه والبقاع"**. واعتبر الغنيم المعجمات الجغرافية أحد الفنون الرئيسية التي ساهمت في بحوث الحضارة العربية الإسلامية والتراث، وأرجع أصل بداية أهدافها إلى الوقوف أمام خطر التصحيف الذي حاق بأسماء الأمكنة الواردة في الأحاديث الشريفة طبقاً لما جاء في مقدمتي الحموي والبكري، ثم أورد أنّ الغرض البين لما ورد في كتب التواريخ والأخبار والمعاجم التي عرض لمخطوطاتـها هو تحديد الموقع، والترتيب المعجمي لها حسب الأسماء، وتقسيم أقاليم الأرض لسبعة أقسام، وبعضها عالج إقليماً بعينه وفْق مفاهيم الإصطخري وابن حوقل في تقسيم الأقاليم، وهنا نوع آخر من المعاجم الطريفة التي تحدد الأسماء التي تشترك في اللفظ وتختلف في المكان مثل البصرة (اسم لموضع في العراق وآخر في المغرب)، ويجمع ياقوت الحموي أمثال تلك المواضع في كتابه الكبير: "معجم البلدان"، وهو يمثل جهداً خارقاً وسعة أفق، وإحاطة مكانية، وفي ظل ظروف اتصالية ومواصلات صعبة.

وجاءت المجموعة الثانية تحت عنوان "كتب الرحلات" وضمنت 15 عنواناً، من بينها **"تحفة الألباب ونخبة الأعجاب"** للغرناطي، و**"عنوان المجد** في **بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد"** للحيدري، و**"نشوة المُدام** في **العودة** إلى **دار السلام"** للألوسي البغدادي. والرحلة

ناصر العبودي، وأسعد عبده، ومحمد محمدين، وحسن عايل، والموسوعة الجغرافية السعودية للأماكن في المملكة العربية السعودية، وأعمال علي المبارك، وسامي أمين باشا، وحسن سليم، ورمزي، وهناك ثبت كامل لهذه الأعمال وغيرها نجده في: - عبد الجواد، محمد علي، (1421/2000م)، "التعريف بماهية ونظم المعلومات الجغرافية وتقصي آثارها في ثنايا الفكر الجغرافي الإسلامي، **سلسلة رسائل جغرافية**، العدد 237، الجمعية الجغرافية الكويتية وقسم الجغرافيا بجامعة الكويت.

4 ويا لها حقاً من عبقرية تلك التي صاغت ذلك الاسم كعنوان معبر ليس فقط عن محتوى هذا المخطوط بل نجد وراءها فكرا جغرافيا متقدما وحسا مكانيا راقيا ومتقداً ودقة في الاختيار، ومع هذا العنوان لا غرابة ولا مبالغة أن نقول إن جذور مدرسة الاختلافات المكانية والتشابـهات المكانية لهارتشورن وشيفر وغيرهم من المدارس الجغرافية الحديثة قد تولدت على أيدي هؤلاء الجغرافيين العرب العباقرة، ولعل ومن الأعمال المشابـهة لتلك الأعمال نجد أيضاً ما جاء من بعدهم ونقصد: جمال حمدان في دراسته الجادة حول فكرة النظائر الجغرافية وحيث أبدع فيها وتوسع في مقياسها فلم يقصر دراسته فيها عن الأسماء والمواضع فقط، وإنما ناظر بين وحدات جغرافية متكاملة كالجزر اليابانية والجزر البريطانية، وبين جزيرة العرب وشبه جزيرة أيبريا، وبين الهند الصينية والبلقان الأوروبية في دراسة ممتعة معنونة: "**بين أوروبا وآسيا: دراسة في النظائر الجغرافية**".

–وكما يقال– عين الجغرافي البصيرة وتضمن التسجيل الدقيق، واليوميات، ولها ألوان وأجناس كرحلات الحج والعمرة، والرحلات الرسمية، ورحلات الملاحين. وغطت مجموعة مخطوطات الرحلات بقاعا كثيرة ومهمة، منها الحجاز والقدس ومصر والشام والهند، ولا شك أن المعلومات الجغرافية وغيرها يمكن أن تكون على درجة عالية من الأهمية والدقة بحيث يمكن أن يستدل بـها على الكثير، ولعلنا نضيف هنا أدب الرحلات على العموم قد تلاشى في عصرنا الراهن، ولعل تحقيق بعض ما ورد في مجموعة الرحلات بكتاب الغنيم تكون خطوة لإحياء هذا الجنس الجغرافي الأدبي المهم؛ إذ أن المحقق من هذه الرحلات اقتصر على ابن بطوطة، وابن جبير، وابن فضلان، وهي السائدة في أدب الرحلات.

أما ا موعة الخامسة والتي وردت تحت عنوان: "كتب الخطط وفضائل البلدان"، فاشتملت على 24 عنواناً أولها: **"فضائل مصر"** للكندي، ومن بينها أيضاً **"محاسن أصفهان"** للمافروخي. وذكر الغنيم أنه جمع مخطوطات هذين الفنيين معاً لاتصالهما. إنّ موضوع الخطط موضوع حيوي، حيث جاء دوماً في مقدمات الكتب التي تؤرخ للمدن كبغداد وغيرها، وضرب مثلا بما كتبه حسن الوزان (ليون الأفريقي) عن "مدينة فاس"، وما كتبه ابن الحكم عن "خطط الفسطاط والجيزة والإسكندرية"، والمقريزي كنموذج فريد "للخطط"، وحاز الحرمان المكي والمدني والحرم القدسي على اهتمامات هؤلاء الكتاب العرب في مخطوطات عدة لأهميتها الدينية وكثرة زوارها. فمنها على سبيل المثال: **"مختصر إثارة الترغيب والتشويق إلى المساجد الثلاثة والبيت العتيق"** لشمس الدين الخوارزمي، و**"الإعلام بأعلام بيت الله الحرام"** للنهروالي، كما نالت "دمشق" و"بغداد" و"القدس"[5] اهتمامات مماثلة، تمثل ذلك مثلاً في: **"فضائل بيت المقدس"** مجهول، وتمثل في

[5] وما أحوج العرب الآن لمزيد من التحقيق لمثل هذه الكتب في مرحلة ضياع القدس التي نحياها الآن، فلعل يكون ما بـهذه الكتب حول ثالث الحرمين الشريفين ما يكفي المجتمع الدولي وكدليل مادي على ما يثبت الحق العربي الشرعي المقدس للفلسطينيين والعرب والمسلمين في هذه البقعة الغالية على قلب كل مسلم، ويكون حجة المفاوض العربي سواء على طاولة المفاوضات في طابة أو كامب ديفيد أو أوسلو أو معبر أريتس أو حتى في أروقة محكمة العدل الدولية بلاهاي. فتحقيق تلك الأعمال الجغرافية التاريخية عن القدس والتي وردت في كتاب الغنيم تسهم أيما إسهام في الصراع الدائر عند كل منعطف في القدس وفي فلسطين عموماً، ليس بين حجارة الانتفاضة وحسب وإنما بين عقليتين ومنهجين وتوجه تحريري وآخر استيطاني ومنهج في كتابة التاريخ والجغرافيا أحدهما عقلاني يعتمد على الوقائع والوثائق والخرائط والحق الثابت والآخر إجرامي يعتمد على عقلية المزاعم والأساطير والخرافات. ولعل ما يؤيد قيمة مثل هذه المخطوطات عن القدس والتي ورد ذكرها في كتاب الغنيم هو أحد الكتب الصادرة حديثاً بالإنجليزية

تقديرنا بعض كتب الخطط[6] وفي أجزاء مميزة منها نماذج طيبة لما يمكن أن يطلق عليه حديثاً بلغة أهل التخطيط العمراني (بشقيه الحضري والريفي) والإقليمي: الخطط الرئيسية Master plans والتي تعرض أولاً فيما إذا رغب في إعادة التخطيط إلى عرض تفصيلي للأوضاع الراهنة للمدن والقرى والأقاليم محل الدراسة والتخطيط، وقد برع المقريزي ولا شك في ذلك. وجاءت أعمال هؤلاء حقاً متكاملة تعرض بالوصف والشرح والتحليل التوزيعات المكانية لاستخدامات الأرض، والخدمات، والمواقع، وإجمالي وضعية وتناسب الكتل العمرانية على الأرضية التي تحتلها وما جاورها وما يمثل في مجمله فكراً تخطيطياً تقدمياً بأي مقياس.

اختتمت تلك ا موعات با موعة السادسة والتي تضمنت (العجائب)، وتضمنت 12 مخطوطاً، أولها: **"عجائب الدنيا"** لابن وصيف شاه، وأيضاً مخطوطا لمؤلف مجهول معنون **"تحفة العجائب وطرفة الغرائب"**، يرجح بعضهم أنه لابن أثير، وإحداها حول الأهرام معنونة **"تحفة الكرام نحو الأهرام"**، والأخرى حول **"عجائب البر والبحر والحيوانات والطيور وباقي المخلوقات"**. لا شك أن معظمها يتضمن جغرافيات عديدة أهمها الحيوية، بما تحويه من نبات وحيوان وتربات وغيرها. ورغم ما أورده الغنيم من أن

ومعنون: "**القدس العثمانية: المدينة المفعمة بالحياة 1517-1917**"، قام بتحريره البروفسور روبرت هيلينبراند، وسيلفيا أولد، وتأتي أهمية الكتاب في كونه علامة تاريخية بارزة في وصفه المفصل وتغطيته الشاملة التي لم يكتب مثلها عن أي مدينة أخرى في منطقة الشرق الأوسط، فهو مشروع بحثي دولي جمع بين دفتيه أعمال فريق من 33 باحثاً وتعرضت المقالات به عن تاريخ القدس السياسي والاجتماعي والديني في تلك الفترة العثمانية والحياة الفكرية والتجارية، واستخدامات الأرض بـ ـها ومرافقها من مكتبات وحمامات ومزارات وأزياء وأغاني وموسيقى، وأهم ما جاء فيه مقالان يقارنان بين القدس في روايات الرحالة والجغرافيين المسلمين و روايات الرحالة الغربيين، ثم دراسة معمارية مفصلة لكل سمة معمارية عثمانية في القدس، ولقد اعتمد هذا الكتاب على مخطوطات مماثلة لتلك التي عرض لها الغنيم وللمزيد انظر:

- ديب، ثائر، 2001م، "رداً على أضاليل إسرائيل وأساطيرها: حين كانت القدس العثمانية تضج بالحياة"، **الحياة**، العدد 13887، ص 21، الخميس 15 مارس 20/2001 ذو الحجة 1421هـ.

6 ويذكر الصياد (1975) مثلاً "كتابة الخطط من فنون التاريخ" ولكننا نحتفل بـ ـها نحن الجغرافيين إذ نجد فيها مصدراً مهماً للدراسات الجغرافية الطبوغرافية والاقتصادية والاجتماعية، فالتاريخ ميدانه الزمان، والجغرافيا موضوعها المكان، والخطط في دراستها تجمع بين الناحيتين بل هي تتخذ المكان أساساً لدراسة الزمان" وللمزيد يرجع إلى:

- الصياد، محمد محمود، (1975)، "من الوجهة الجغرافية: دراسة في التراث العربي"، منشورات جامعة بيروت العربية.

هذه الكتب كان لها رواجها وشعبيتها زمن كتاباتـها دون إبداء الأسباب، إلا أنه ربما كان مرجع ذلك والحافز لفكر هؤلاء الكتاب الأولين الرواد هو التدبر لذوي الألباب وانطلاقاً من دعوة أو نداء ((بأي آلاء ربكما تكذبان)). دعوة الدين الحنيف للتدبر في مخلوقاته، فكثر مثل هذا النوع من الكتب في محاولة من كتابـها لعرض وتفسير تلك العجائب. وكان القزويني والدميري على رأس رواد هذا الجنس الجغرافي الأدبي، والذي نرى صوراً عديدة منه حالياً في منشورات ومجلات جغرافية كمجلة: National Geographic والمجلة الألمانية GEO، والبرامج التلفازية تحت مسمى "عجائب المخلوقات" و"عالم الحيوان" وغيره مما يتوفر الآن من أقراص حاسوبية مرنة كثيرة تعرض لهذه النماذج وتسوق لها، والتفت إليها آباؤنا الجغرافيون العرب الأولون وتغاضى عنها الجغرافيون العرب المحدثون، وأحياناً الغربيون رغم تقنياتـهم، وهذا الاهتمام الغربي بـهذه العجائب في العصر الراهن دلالة على العمق الفكري الذي تحلى به الجغرافيون العرب الأوائل وسبقهم في هذا الميدان.

ثالثاً: أوجه تميز الكتاب وعرضٌ لمحاسنه:

1. أمانة المؤلف في ذكره لمراحل إنتاج هذا الكتاب وعبر فترة زمنية قاربت ثلث قرن بدأت بمقال، فكتيب، فكتاب ناضج، بدأ نبتة وفسيلة غرست في أوائل السبعينيات، كما أنه من الواضح أن هذا العمل جاء بإيعاز من ضمير علمي حي، وغيرة على تراث مكنوز يرى بعين فاحصة أن إحياءه ونفض الغبار عنه مهمة خير وبر عاجلة وضرورية.
2. وفاء الكاتب المنقطع النظير لأساتذته ومن بينهم المرحوم عبد العزيز كامل، واعترافه بجمائلهم، خاصة أولئك الذي أرشدوه نحو مهمة البحث عن مخطوط قيم، أو سهلوا له مهمة الاطلاع على مخطوط نادر، وذكره لفضل هؤلاء وأولئك على الملأ ومن خلال مؤلفه، مثلٌ على وفاء نادر في زمن قل فيه الوفاء وندر كثيراً في كتابات ومؤلفات اليوم.
3. تنظيم عام جيد وعرض متوازن لمجموع المخطوطات البالغ 224 مخطوطاً، وضح ذلك التنظيم في ذلك النظام الرقمي الذي وضعه، وفي التقسيم أو التصنيف الموضوعي

Thematic إلى ستة موضوعات رئيسة، ورتبت المخطوطات بداخل كل مجموعة حسب تسلسلها التاريخي، وهي إضافة تحسب للكتاب مما سهل معه المتابعة الجيدة، وإن كنا نود أن نعرف تلك المعايير التي استخدمها المؤلف في عمل هذا التصنيف الموضوعي للمخطوطات حتى نهتدي بها ونستفيد مع الآخرين.

4. تقديم موجز قدم به المؤلف لكل مجموعة من مجموعات المخطوطات الست يعرف باختصار وبنظرة سريعة مفهوم المجموعة وعناصرها المندرجة فيها. وإن كنا أيضاً نأمل في المزيد من التوسع في هذا التقديم لكل مجموعة زيادةً في الإحاطة بها والتعرف عليها.

5. تضمين الكتاب مجموعةً من الفهارس الجيدة الإعداد ذات المغزى والفائدة، والتي تسهل التعامل معه، وعمليات المتابعة، والحصر، والتنقل بين أجزائه، والربط بينها، وشملت فهارس عن المواضع والأعلام والنساخ والكتب والمخطوطات والموضوعات.

6. عرض الكتاب مجموعة من الصور والرسوم والأشكال والخرائط ولبعض المنمنمات المخطوطة والمستمدة مباشرة من المخطوطات محل موضوعه، وبدا كثير منها زاهي اللون دقيق الإخراج، مما دعم المتن، ووضح جلياً حذق هؤلاء الجغرافيين العرب الأوائل، ودقة أعمالهم ليس فقط الفكرية بل أيضاً التصويرات والخرائط والرسوم والتي تخدم فكرتهم وتجليها. كما شكلت تلك المنمنمات والصور وسيلة جذب وتشويق للقارئ سواء المتخصص أو العادي والذي يرغب في الاستزادة أو الذي يرغب في تحقيق نص ما، فهي مشجعة على الإقدام على ذلك، وحقيقة فقد أدى الغنيم بعرضها في كتابه وسيلة دعاية وإعلام طيبة لهذه المخطوطات خاصة أن الكثير منها جاء ملوناً.

7. وصف موجز للمخطوطة بصفة عامة، وذكر لمؤلفها، وتعريف موجز به، وبتاريخ المخطوطة وتاريخ طباعتها وعدد الطبعات إن كان هناك أكثر من طبعة، والفروق والتمييز بينها، وذلك في وجازة مطلوبة ونبذات مختصرة، وأرخ كل ذلك بالتاريخ الهجري والميلادي أو كليهما.

8. تمييز واضح جلي بين ذلك المكنوز في المكتبة البريطانية سواء مجموعة المتحف البريطاني وبالرمز (BL.M)، أو مجموعة مكتبة الهند وبالرمز (BL.I)، والآخر المكنوز بمكتبة

جامعة كامبردج وبالرمز (CU.L)، وإن تكرر إحدهما بمكتبة باريس فيذكر ذلك. هذا ناهيك عن ذكر الرقم الأصلي (المفتاح) الذي توثق أو تدون به المخطوطة وتفهرس في المكتبة المعنية.

9. في ا مل نرى أن الكتاب ليس مجرد فهرس جامع للمخطوطات بالمكتبة البريطانية ومكتبة كمبردج، بل ومن خلال نظرة متفحصة وأكثر عمقاً، ومن زاوية أخرى يمكن اعتباره رحلة مخلصة عبر تاريخ الفكر الجغرافي العربي الإسلامي أوردت مصنفات مختارة، وصنفت طبقاً لمعايير سنها المؤلف لعمله، وإن كانت تقديرية فيحسب لها التزامه ا وسيره عليها.

رابعاً: مراجعة نقدية وإشارة لبعض المآخذ والهنات والملاحظات والمرئيات:

وهي في مجملها خفيفة طفيفة لا تقلل بحال من جودة الكتاب العلمية العالية وفائدته الجمة ولا تمثل في مجملها سوى هنات لا يخلو منها كتاب على هذا النمط ولا تنال بحال من قيمة هذا الكتاب، وبعض مما نورده هنا يأتي في عداد الرؤى والمقترحات:

1. اقتصار عنوان الكتاب على المخطوطات العربية، ومجيؤه تحت مسمى "المخطوطات الجغرافية العربية بالمكتبة البريطانية ومكتبة كمبردج". وبالطبع فإن المؤلف قصد بالمخطوطات الجغرافية العربية تلك التي هي مكتوبة باللغة العربية ولعلنا نرى أن إضافة كلمة "والإسلامية"[7] إلى العنوان ربما يكون أوفق ومناسباً، نظراً لأن كثيرا من هؤلاء المؤلفين الجغرافيين وإن أجادوا العربية إلا أن بعضاً منهم على الأقل جاءوا من أطراف العالم الإسلامي، ومنهجيتهم إسلامية، والكثير منهم ربما تفقه في علوم الدين واللغة أيضاً، وهويتهم غير عربية، فكان فكرهم إسلامياً وهويتهم غير عربية، وصاغوا أعمالهم بالعربية فكان الأجدر إضافة كلمة "والإسلامية" على العنوان، ولأن مفردات العربية (العرب وعروبة... إلخ) يظلها جميعاً المظلة الإسلامية الأوسع والأرحب.

---

7 ورغم أن بعضا من هذه المخطوطات كتبها غير مسلمين قساوسة كانوا أو من ديانات أخرى إلا أنه كان يمكن أن يشار إلى ذلك في هامش مميز لغير الإسلامي منها، وينفصل ذلك عن ما جاء بالعنوان حتى لا يلتبس الأمر على البعض رغم أن مخطوطات هؤلاء القساوسة جاءت بالعربية، فالمسألة محاولة إذن، وبإضافة كلمة "**والإسلامية**" –مع الواو– تحل هذه الإشكالية على أية حال، ونظراً لأن التراث الجغرافي العربي هو إسلامي عربي أصلاً وأساساً.

2. قلة المصادر والمراجع التي ضمنها الكتاب، وهناك العديد من المراجع والمصادر الحديثة في صورة مقالات تحديداً نرى أن إضافتها كان يمكن أن تحقق توازناً بين المخطوطات التي أوردها المؤلف وأهمية الموضوع "التراث الجغرافي الإسلامي"، وما كتب نحوه من مقالات ودراسات. وينطبق ذلك على المراجع الأجنبية أيضاً[8].

3. الوصف والتقديم الذي ورد حول بعض المخطوطات كان مختصراً إلى حد كبير، وورود بعض ما هو مثير ومرغب لمعرفة المزيد حولها جعل القارئ متشوقاً للمزيد لالتهام المخطوط بكامله، أو قد يشعر معه القارئ برغبته في أن يشد الرحال إلى حيث يوجد هذا المخطوط للاطلاع عليه بأكمله، وإن كان المؤلف يشكر ويثني على جهده بالتعريف بالمخطوط على أية حال، إلا أننا كنا نأمل أن يكون الوصف الملمحي المبسط فقط لبعض من هذه المخطوطات أكثر استيفاءً بدلاً من ورود هذا الوصف في نبذات مختزلة.

4. الأمنية العريضة التي طرحها الكتاب في مقدمته حول أمله أن يتسع التصنيف المفهرس ليشمل جميع المخطوطات الجغرافية العربية في العالم أجمع "ولولا ضيق الوقت وتعدد المشاغل"، هي حقاً أمنية جليلة، وكنا نأمل أن يضع لنا أستاذنا الغنيم بعض خطوط عريضة، نحو هذا الطريق، وعلى هذا الدرب ومن خبراته العريضة حتى يهتدي بـها من يريد أن يتجشم عناء هذا الفتح الجديد.

5. كنا نأمل أن نرى تقسيماً مكانياً أو بالأحرى إقليميا مفهرساً ومجملاً في جدول مزود بإحصائية عن تلك المخطوطات التي تحدثت عن مصر مثلاً أو بغداد أو مكة أو الجزيرة العربية أو الشام وعلى غير شاكلة وطريقة فهرس المواضع المفيد الذي أورده حسب الصفحة في كتابه، وحتى يهتدي به الباحثون الراغبون في بقعة مكانية أو إقليم بعينه. كما أن جدولاً زمنياً مماثلاً ربما يضاف فيه حقل للعصر أو لزمن الدولة الذي كتبت فيه (عباسي، فاطمي، مملوكي، عثماني...إلخ) كان سيضفي على الكتاب أداة ومفردة إحصائية معلوماتية زمنية تاريخية مفيدة، وإن كان ذلك بالطبع يتطلب جهداً

[8] وللمزيد انظر الحواشي والمراجع في: - عبد الجواد، محمد علي، (2001م)، **نظم المعلومات الجغرافية، الجغرافيا العربية، وعصر المعلومات، رؤية فكرية جديدة وتركيبة منهجية حديثة في المعلوماتية الجغرافية**، دار صفاء، عمان، الأردن. (ويطلب أيضاً من مكتبة الرازي بأبو ظبي).

إضافياً (بمعنى تصنيفاً للمخطوطات حسب زمانيتها وحسب موقعها الأرضي في جداول مبسطة). ولعل ما يسهل ذلك هو استخدام الحاسوب لعمل مثل هذه التصنيفات الإحصائية المفيدة والمؤتمنة.

6. عملية الحصر والتجميع التي قام بـها المؤلف جهد كبير في حد ذاته إلا أن ما كنا نأمله أن نجد إجابة لعدة تساؤلات هامة وملحة ومن بينها مثلاً.. كيف وصلت هذه المخطوطات –وخاصة أن الكثير منها أصول مخطوطة أو معادة خطها أو طباعتها– إلى المكتبات البريطانية..؟ أكان هذا نوعاً من الاعتناء من قبل المستشرقين والمستعربين بطباعة هذه الكتب أو إعادة طباعتها واقتنائها؟ وهل كانت النية مخلصة لوجه الله والعلم وطلابه ومريديه، وانطلاقاً من مبدأ الحوار بين الحضارات ودعماً لعمليات التلاقح الثقافي؟ أم إن من وراء هذه العناية بـها "حاجة في نفس يعقوب"؟ كنا نأمل أن نرى جزءاً تحليلياً جريئاً ومعتبراً يغطي لنا هذه النقطة، ويشفي غليل السائل. ولماذا تم اقتناؤها؟ أكان ذلك مصادفة؟ وما ظروف وملابسات كل هذا وذاك؟ وما هو ذلك الذي اقتني عن طريق السرقة؟ فلربما حدث ذلك أو ربما اشتري بعضها أو هرب أثناء فترة الاستعمار قبلها قليلاً أو أثناءها أو حتى بعدها[9]. وهل كان اقتناؤها نوعاً من الاستطلاع والاستخبار؟ وما الدور الاستشراقي[10] في ذلك؟ وهل ساعد هذا الاقتناء

9 بعض الآثار والمسلات المصرية والفرعونية القديمة وتماثيل من حضارات أخرى كالبابلية والبوذية وغيرها، وتحف ومجوهرات ومصكوكات من مختلف العصور الإسلامية والدولة العثمانية.

10 واقع الاستشراق بل تعريفه من حيث منظوره التاريخي كما وصفه أدوارد سعيد: أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، وامتلاك السيادة عليه، وأن الاستشراق شكل الحضارة الشرقية في كوكبة من الأفكار الشرقية كالاضطهاد والأبـهة الشرقية والقسوة الشرقية والحواسية الشرقية، ولم يكن أدوارد سعيد مبالغاً حين كشف الاستشراق وفضح نواياه وأعماله التي تعاملت مع الشرق وإن كان في نفس الوقت ليس من التاريخ أن نصدر حكماً جزافياً وعاماً على أكاديمية الشرق، وكما ذهب في ذلك الفيومي (2001م) ففيهم في رأيي ذوو التوجه الاستعماري وذوو التوجه التبشيري، وفيهم الموضوعيون، وإن كانت قليلة هي الشواهد التي تشهد للاستشراق العلمي بحسن النية. ويستطرد الفيومي (2001م) –وهو ما نتفق فيه معه– ونجد له تفسيراً لهذا الحرص عل اقتناء المخطوطات الجغرافية العربية الإسلامية– إن غرض الاستشراق الدراسي للشرق (بأقصاه وأوسطه وأدناه) هو رغبته الجامحة في تطويعه لسياسة الغرب وخدمة لأهداف الاستعمار، فدرسوه تاريخياً وجغرافياً ومصادر طبيعية ودينياً وحضارة وثقافة ونظماً وعرفاً. ولعل قيمة عمل الغنيم الفذة ودحضاً للاستشراق الخبيث هو حقيقة أن الاستشراق حالياً ضعيف إلى حد كبير رغم وجود تراكم لمصادر كثيرة (المخطوطات الجغرافية العربية والإسلامية) والتي لم تستغل أو يعمل على نشرها وإبرازها وحيث تراكمت المعارف العلمية الصحيحة عن الإسلام والعرب فوق بعضها دون أن

على التمهيد لحقبة استعمارية؟ أم وصلت هناك –قبله أم أثناءه أم بعده– ولتسهيل مصلحة اقتصادية تجارية، أم ليسطرة على مورد أو موقع في الشرق؟ وما علاقة كل هذا وذاك بالإمبراطورية البريطانية التي كانت لا تغيب عنها الشمس؟ أسئلة نراها مهمة كنا نأمل أن نجد لها بعض الإضاءات في منظومة الغنيم. ولكن يبقى الفضل الكبير لمؤلف الغنيم أيضاً فلولاه لما طرحت هذه الأسئلة، ولما أثيرت هذه التساؤلات، فالشكر موصول للمؤلف على أية حال.

7. أورد المؤلف ثلاثة منعطفات فكرية في عملية توثيق الفكر الجغرافي العربي الإسلامي بأدبه وتاريخه وجغرافيته، وهي محاولة دي خويه، وكراتشكوفسكي، والدكتور حسين مؤنس واثنين من هؤلاء فرنجة والثالث مؤرخ، مما يدعونا أولاً على التحسر على حال أهل اللغة العربية والإسلام وأهل البلاد المعنية والمناطق التي نبع منها هؤلاء الجغرافيون الأولون، وعلى الجغرافيين المحدثين المعاصرين أيضاً وتقصيرهم في حق الفكر الجغرافي العربي الإسلامي الأصيل، وهو ما دعا الغنيم إلى أن يذكر هذه الحالة في مقدمة كتابه خاصة والتقصير في عملية التحقيق لهذه المكنوزات الجغرافية، وحيث يلفت الانتباه إلى حقيقة كونـها تمت في أغلبها عن طريق علماء من خارج الحقل الجغرافي، ومن لغويين ومؤرخين وغيرهم، ومن خارج أهل اللغة العربية وأصحاب الأرض العربية، وإن كنا نضم صوتنا إلى صوت المؤلف في هذه الصدد. ولكن ما يشفع قليلاً في هذا هي جهود الغنيم نفسه في التحقيق وعملية الحصر والتوثيق، ومؤلفاته وجهود آخرين أيضاً نجدها مبعثرة هنا وهناك مثل أعمال محمد محمدين، وعبد الرحمن حميدة، وشاكر خصباك، وأحمد سوسة، ومن غير العرب نفيس أحمد، وكذا أعمال المؤتمر الجغرافي الإسلامي الدولي الأول والذي انعقد برحاب جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض في العام 1979، ونشرت في 1404هـ/1984م في عدة مجلدات أحدها

يستفاد منها لذا فتأثير الاستشراق العلمي على الرأي العام الأوروبي كان قليلاً، خاصة في السنوات الأخيرة وحيث ضعف الاستشراق العلمي الموضوعي ربما أكثر مما مضى. نأمل أن يكون كتاب الغنيم خطوة نحو لفت الانتباه إلى هذه المعارف المتراكمة التي تصحح الوضع والصورة عن العرب والمسلمين بإحياء ذلك التراث نشراً وتحقيقاً ونضيف وترجمة أيضاً إلى اللغات الغربية. وللمزيد حول الحالة الراهنة للاستشراق وتاريخه انظر:

- الفيومي، محمد إبراهيم، (2001م)، "جذور الاستشراق"، **الأهرام**، عدد (7 مارس 2001م)
- حمدان، عبد الحميد صالح، (2001م)، "نهاية الاستشراق"، **الأهرام**، عدد (7 مارس 2001م).

مجلد عن الجغرافيا العربية الإسلامية، وما يشفع أيضاً هو وجود بعض الرسائل العلمية خاصة تلك التي صدرت عن الجامعات المصرية، والعديد من المقالات المتفرقة حول قضايا الفكر الجغرافي العربي الإسلامي والتي قد تصل إلى مئات من المقالات متفرقة هنا وهناك، وأمثلة على ذلك نجدها في سليمان حزين، وإبراهيم رزقانة، ومحمد غلاب، ومحمد الصياد وعبد الفتاح وهيبة، والتي كنا نود أن نرى تدويناً لبعض من هذه الأعمال في قائمة مرجع ومصادر الغنيم لتعم الفائدة[11].

8. بين المؤلف حول رأيه ومنهجه في تحديد ما هو جغرافي وما هو غير جغرافي من المخطوطات القديمة وعدم ذهابه مع رأي مؤنس الذي يقول بصعوبة الفصل بين المؤرخ والجغرافي والأديب في تاريخ الفكر الجغرافي واختلاط وتشابك الخطوط الفاصلة في هذ الصدد، واقتصار منهجية اختيارات الغنيم على منهجية: "ما اعتقدت أنه يدخل ضمن العمل الجغرافي المنهجي سواء كان وصفاً إقليمياً عاماً لبقاع الأرض المختلفة أو وصفاً تفصيلياً لمنطقة بعينها.. إلخ"، ونرى أن هذا الاختيار الذاتي subjective لا يكفي، ولعل المأمول أن يكون هناك منهجية موضوعية، وذات معايير محددة نـهتدي بـها جميعاً في عمليات الانتقاء الجغرافي بين الركامات الهائلة من كتب التراث في التاريخ والأدب واللغة والجغرافيا والفلك وغيرها، والتي اختلط فيها الحابل بالنابل، وحيث تداخلت الفروع والأصول والحواشي والهوامش، ووجدنا مثلاً الرئيس ابن سيناء طبيباً وجغرافياً ويؤلف في كلا الفرعين. آن الأوان إذن لوضع معايير وضوابط لتحديد ما هو جغرافي وغير جغرافي من هذه المخطوطات، ثم نعمد إلى ما هو جغرافي فنصنفه درجات حسب قُربه وبعده من علم الجغرافيا اليوم. وحقيقة فقد تركنا كتاب الغنيم حيارى أمام هذه القضية الملحة، حيث لم نر حسماً لهذا الهم المنهجي المؤرق والملح، وما زال المشتغلون في هذه الحقول يعملون دون تحديد الضوابط البحثية المنهجية اللازمة[12]، ونظل نستشف في تقديرنا من بعض مما أورده

---

11 انظر جميعاً في:

- عبد الجواد، محمد علي، (1421هـ/2000م)، التعريف بماهية نظم المعلومات الجغرافية وتقصي آثارها في ثنايا الفكر الجغرافي الإسلامي، "**سلسلة رسائل جغرافية**"، العدد (237)، الجمعية الجغرافية الكويتية وقسم الجغرافيا بجامعة الكويت..

12 عبد الجواد، محمد علي، (2001م)، **نظم المعلومات الجغرافية، الجغرافيا العربية**، مرجع سابق

الغنيم من مخطوطات تعرضا لكم لا بأس به من أدب وتاريخ وربما لغة رغم ورود معلومات جغرافية طيبة، وفكر جغرافي واضح كذلك. والتساؤل هنا هل قصد صاحب هذه المخطوطة تلك الجغرافيا عرضاً، أم بناء على منهج وفكر جغرافي مترسخ لديه؟ وهل هو جغرافي أصلاً وأساساً؟ وما تاريخ وظروف نشأة هذا المؤلف أو ذاك ومسيرته وسيرة حياته والظروف الحقيقية التي عاشها؟ ما عرضته من الأدبيات في مجملها حتى الآن في هذا الصدد لم يحل لنا تلك الإشكالية. وفي تقديري المبدئي المتواضع أجد أننا نحن معشر الجغرافيين من المعاصرين –يبدو وفي غمرة الحماس للتراث– وهذا شيء طيب على أية حال– أننا ربما ألبسنا هؤلاء الموسوعيين الأولين عباءة الجغرافيا عنوة، وربما أحكمنا عمامتها أو قلنسوتـها على أدمغتهم رغماً عنهم، مع أنـهم ليسوا بحاجة إلى أن نبالغ في شأنـهم أو نـهون منهم. ولعلي أضيف أن هؤلاء الأولين كانوا جغرافيين بطبعهم وطبيعتهم، وجغرافيين بالسليقة، فلربما يحل هذا القول تلك الإشكالية إلى حد ما أو على الأقل يمثل حلاً وسطاً لإشكالية منهجية مزمنة ومعلقة. ولكن تبقى قضية البحث عن ضوابط بحثية وقيود منهجية لتحديد ما هو جغرافي منهجي، وما هو أدب، وما هو لغة، وما هو تاريخ، وما هو أدب جغرافي، وما هو لغة جغرافية، وما هو تاريخ جغرافي أو جغرافية تاريخية، يظل وضع حدود أو على الأقل خيوط فاصلة لفك الاشتباك والتداخل بين كل هذا وذلك، نقول يبقى كل ذلك قضية قائمة وإشكالية مزمنة وملحة[13].

---

13 ومثال تلك القضايا ما زالت ساخنة أيضاً على الساحة الدولية وفي المدارس الجغرافية الغربية والأمريكية تحديداً، فما زالت المدرسة الأمريكية تناقش بحدة ما إذا كانت الجغرافيا علما أم أدبا أم فنا، ويتصارع منسوبو كلا المدرستين ويتنابلوا فكرياً –ولا يتناطحون– في هذا الصدد وبضراوة علمية وعبر عواصف فكرية واستماتة لدفاع كل عن أفكاره وإن كان ذلك يتم في إطار الأفكار والنظريات والرؤى والمرئيات. وقد دارت مساجلة في هذا بين جون هارت John Hart أستاذ الجغرافيا بجامعة مينسوتا الأمريكية، وهو من أعضاء الحرس القديم في المدرسة الجغرافية التقليدية أنصار الجغرافيا أدباً وفناً، وبين الجدد المحدثين أنصار المدرسة الكمية والعلمية الجازفة، والتي تعتمد على المكانية والتحليل المكاني أمثال مايكل جوتشيلد Michael Goodchild وريتشارد تشريتش Richard Church، وأنصار المدرسة السلوكية أمثال ريجولند كوليدج Regionald Golledge وجيري رشتون Gerry Rushton وغيرهم كثيرون. وللمزيد في هذا انظر: rt, J., (1981), "Geography as an Art: Presidental Address", **AAAG**. ثم ظهر رد فوري مفحم من أنصار اعتبار الجغرافيا أدباً وفناً ظهرت تعليقات في أحد الأعداد اللاحقة في الدورية ذاتها لرابطة الجغرافيين.

9. نرى بإعادة النظر في بعض المخطوطات والتي بان من عنوانـها أنـها لا تنتمي إلى عنوان ا موعة المندرجة تحتها كورود كتاب للعجائب في مجموعة الأقاليم والبلدان، فلربما احتاج الأمر إلى إعادة النظر في بعض هذه المؤلفات وإجراء عملية مناقلة لبعض العناوين وتسكينها في ا موعة التي تنتمي إليها.

10. الكتاب في حاجة إلى توثيق إحصائي جدولي، وجدولي متقاطع حتى يسهل متابعته، ومن خلال ما يعرف بالجداول العلاقية المتقاطعة، وهناك برامج حاسوبية في هذ الصدد تعين على إنجاز هذه المهمة من خلال مفتاح رقمي و(أو) ألفبائي محدد، خاصة أن هناك تكرر أو تفاوت في عدد مخطوطات العنوان الواحد.. بمعنى أنه إذا ما أريد مثلاً التعرف على مخطوط عن مكة المكرمة لمؤلف ما في زمن معين ومكان معين، هذا المخطوط في مكتبة ما ورقمه بـها هو رقم معين، فيمكن استخراج ذلك بسهولة من خلال ذلك الجدول المشار إليه. ونأمل أن ترى الرقمنة (التنظيم الرقمي) للتراث الجغرافي وبواسطة الغنيم ومن موقعه ازدهاراً وتألقاً. فالتراث الإلكتروني أو أتمتة التراث أو رقمنته ليس فقط أحد سبل تدقيق وتسهيل جمعه وحصره وتصنيفه، بل أيضاً بالغة الأهمية لتحقيقه[14].

11. كنا نأمل أن يتضمن الكتاب مجموعة سابعة نراها مهمة وتكمل عمل الغنيم لمخطوطات الخرائط[15] أو للكارتوجرافيا، وتاريخ هذا الفرع لا يستقيم تتبعه ودراسته

---

[14] انظر مثلاً موقع "**الوراق**"http://www.alwaraq.com/، الجديد على شبكة الإنترنت الذي سابقت الإشارة إليه والذي يتبع مجمع أبو ظبي الثقافي بدولة الإمارات العربية المتحدة.

[15] ويحضرني في هذا الصدد مجموعة من الأعمال أحدها حديث جداً، وهذه الأعمال هي:

- سيزكين، فؤاد (2001م)، الخرائط الأوروبية في القرن الثالث عشر إلى الثامن عشر الميلادي ليست سوى تقليد للخرائط العربية، **محاضرة ألقيت ضمن الموسم الثقافي لدارة الملك عبد العزيز بالرياض بالمملكة العربية السعودية** (قدم فيها المؤلف سبعة براهين على تقليد الخرائط الأوروبية للخرائط العربية).
- أسود، فلاح شاكر، (1404هـ/1984م)، دور العرب والمسلمين في رسم الخرائط، **بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الدولي الأول بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية**، الرياض، المجلد (13)، ص 181-230.
- العقيلي، محمد بن أحمد، (1404هـ/1984م)، جهود الجغرافيين المسلمين في رسم الخرائط، **بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الدولي الأول بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية**، الرياض، المجلد (3).

دون وقفة تأمل وتحية إجلال وعرفان لإضافات ما دونه ورسمه واختطه هؤلاء الجغرافيون العرب والمسلمون الأوائل من خرائط وألواح ومصورات. خاصة أن تاريخ علوم الخرائط شابه بعض التجني والادعاء غير المنصف من الكتاب الغربيين، وقد برع العرب في هذا الفن وفي فنون أخرى ذات صلة كالملاحة البحرية التي أجادوها، وكانت سواحل الخليج العربي وجنوب الجزيرة العربية هي منصات إطلاق فلكهم جوباً ببحار الدنيا السبع، فالعرب ليسوا فقط أهل صحراء وبحار ورمال، بل دفعتهم فراستهم الفلكية، وتعاملهم مع النجوم، والنظر في السماء، والتدبر والتفكر فعرفوا بأنـهم أمة المهارة والمتمرسة بالتجارة البحرية، وما يرتبط بـها من جغرافيات وخرائط. ولا ندري ما السبب في إغفال الكتاب لمثل هذه المجموعات المهمة ومنها أيضاً مجموعة عن علوم الفلك لصلتها بالجغرافيا. والتساؤل هنا هل تخلو المكتبات البريطانية منها؟ أم إن المؤلف آثر أن يكون ذلك في عمل آخر قادم يكمل به جميل صنعه؟

خامساً: ملحوظات ختامية وخلاصة فكرية:

فتح كتاب الغنيم مجالاً جديداً لمزيد من البحوث والدراسات في التراث الجغرافي العربي الإسلامي الذي ما زال بكراً، ركازاً ثميناً ومكنوزاً غير مستغل أو غير مستثمر بكفاية، ولم تشف حقيقة تلك الأعمال التي صدرت حتى الآن من غليل القراء والباحثين والمتخصصين في العديد من أفرع العلوم الجغرافية خاصة، وغيرهم من المهتمين بقضايا التراث العربي والحضارة العربية الإسلامية على وجه أعم.

هذا وقد ظل موضوع تقويم التراث الجغرافي العربي الإسلامي ولفترات طويلة وما زال في وعي أو لاوعي الكثيرين فرضية عدم معلقة لم نجد لها إثباتاً أو تحقيقاً مقنعاً أو نفياً قاطعاً، سواء بصحة هذه الفرضية وصدقها ومصداقيتها أو بضلالتها، وذلك لتعدد الآراء حوله، وتأرجح هذه الآراء ما بين مؤيد ومعارض، مبالغ ومهون، مدافع ومهاجم، مدعٍ

- شوكت، إبراهيم، (1962م)، خرائط جغرافي العرب الأول، **مجلة الأستاذ**، المجلد العاشر، بغداد.
- فرنيت، خوان، (1953م)، هل هناك أصل عربي إسباني لفن الخرائط البحرية؟ صحيفة معهد الدراسات العربية الإسلامية، مدريد، العدد الأول، المجلد الأول.

ومدعى عليه، متهم وبريء، ليس فقط بين أوساط الكتاب العرب المحدثين، بل وأكثر تشويشاً وتشوشاً في أوساط الكتابات الغربية، وبين جمهرة المستشرقين والمستعربين ومن على شاكلتهم. ومن واقع دراستي واتصالاتي واطلاعي، أقول إن الأحكام على هذا التراث الجغرافي العربي الإسلامي ظلت في مجملها تتأرجح يمنة ويسرة، ويصعد بـها التقويم أحياناً إلى أعلى، ويهبط بـها إلى أسفل أحياناً أخرى بعيداً عن الوسطية الحميدة والموضوعية المعتدلة، فما بين تـهويل مبالغ فيه لهذا التراث الجغرافي من قبل متحيز لقيمته وجدواه ونفعه وميزاته التي لا تعد ولا تحصى، ومنهجيته الفريدة، واختراقه للآفاق، وبين تـهوين وتقليل من شأنه ربما جاء من جاحد حاقد غير موضوعي، وغير نزيه أو غير محايد أو غير مبالٍ، يحاول التقليل من جدواه ونفعه وأهميته، ويعتبره مجرد خاطرات وخواطر، نقول ما بين هذا الرأي وذلك ضاعت الحقيقة واختل ميزان الحكم.

وهنا تكمن أهمية كتاب الغنيم في كونه يقدم لنا مادة طيبة لمن يريد التثبت، والبحث، فهو خطوة طيبة على طريق التقويم الموضوعي للتراث الجغرافي العربي الإسلامي. ولعلّ الكتاب أن يكون حافزاً ومعيناً لمزيد من الدراسات والتحقيق لهذا التراث الجغرافي العربي، ويكون كل ذلك سبيلاً نحو صحوة جغرافية لتجديد الفكر الجغرافي العربي الإسلامي الراهن، وإنقاذ الفكر الجغرافي العربي المعاصر والجغرافية العربية من حالة الركود التي تعيشها الآن[16]، وننادي بأن دراسة التراث الجغرافي العربي وأعلامه تكون عبر مقررات

---

[16] ونورد تدليلاً على ذلك مجموعة الأعراض والأحداث التالية والتي حدثت مؤخراً كعينة تدل على حالة الجغرافيا الراهنة فنضم في هذه الضميمة ما يلي:

- حدث مؤخراً إغلاق لقسم الجغرافيا بجامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية، وما زالت الدعوة بالإغلاق تتصاعد من قبل القائمين على التخطيط الوظيفي للخريجين في الكثير من دول الوطن العربي خاصة بدول الخليج العربي.
- وحدث إغلاق أيضاً أو توقف للقبول مؤخراً بأقسام الجغرافيا بكليات المعلمين بالمملكة العربية السعودية، ومن قبل في أواخر الثمانينيات بجامعة الإمارات العربية المتحدة، ونما إلى الأسماع أنه سيحدث مثل ذلك بجامعة أم القرى في مكة المكرمة.
- هناك محاولات لتغيير مسمى أقسام الجغرافيا أو تـهميشها أو تفريع شعب منها عبر نظم علمية مختلطة منها مثلاً جامعة قطر، أو فتح مسافات تخصصية واضحة بجامعة الإمارات العربية، أو محاولة تقديم دبلومات من خلال أقسام الجغرافية في نظم المعلومات الجغرافية كما هو الحال في قسم الجغرافيا بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، (يذكر هنا أيضاً أن قسم تخطيط المدن والأقاليم بكلية تصاميم البيئة بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران بدأ في الإعداد لتقديم دبلوم في نظم المعلومات الجغرافية بدءاً من العام 1422-1423هـ/2001-2002م).

دراسية بالتعليم الجامعي العالي، وحتى في كتب الجغرافيا ومناهجها في مراحل التعليم العام، وأن يخصص أيضاً لها جزء بالدراسات العليا وبحوثها وكموضوعات لرسائل ماجستير وأطروحات للدكتوراة، ولعل بعض موضوعاتـها يدور حول تحقيق بعض من هذه الدرر والذخائر الجغرافية للمقدسي والإصطخري وابن حوقل والهمذاني وابن خرداذابة والإدريسي والبكري وغيرهم. وأن تستخدم التقنيات الحديثة في طرائق تدريس مثل هذه المقررات بحيث تجذب الطالب وتربط بين الماضي التليد والتقني الحاسوبي الحديث. ونرشح كتاب الغنيم وأمثاله ليكون أحد أدوات هذه المقررات والدراسات والبحوث، نأمل أن تحذو العلوم الجغرافية وأقسامها الأكاديمية بالجامعات العربية حذو فروع المعرفة الأخرى الطبيعية والسلوكية والاجتماعية فيما تقوم بـها أقسامها الأكاديمية من إيلاء الأهمية الواجبة لموضوعات التراث، ولا يخفى على أحد تخصصات علم النفس، والطب، وعلم الاجتماع، والعمارة، ناهيك عن اهتمامات التاريخ والأدب واللغات والفقه والسيرة واهتمامها بـهذا التراث.

وقد ظلت كتب التراث العربي الإسلامي طويلاً مهملة، وكما أسلفنا فلم تتبلور بعد المنهجية والضوابط التي تحكم عمليات التحقيق الجغرافي السليم، والجهود في ذلك مبعثرة

- ومن هذه الأعراض فقد ذكر أن عدد الطلاب الذي سجلوا أو اختاروا المواد الجغرافية في مقررات المرحلة الثانوية بأحد المناطق التعليمية بمدينة الإسكندرية بجمهورية مصر العربية (غرب) قليل للغاية، وهذه المعلومة منقولة من حديث مع أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور/ أحمد أحمد مصطفى أستاذ الجيمور فولجي والخرائط بقسم الجغرافيا بجامعة الإسكندرية، ومن واقع معرفته بأوضاع الجغرافيا فيما قبل التعليم الجامعي هناك .
- ومن هذه الأعراض أيضاً ما يشير إليه تفصيلاً الجغرافي العربي صاحب المعالي الأستاذ الدكتور/خالد بن محمد العنقري، وزير التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية في معرض تشخيصه لحال النشاط البحثي والتأليفي بأقسام الجغرافيا بالمملكة العربية السعودية، حيث يذكر معاليه "أن الإنتاج العلمي من بحوث ودراسات ومؤلفات وترجمة لا تتلاءم مع ما كان مأمولاً من مثل هذا العدد من أعضاء التدريس، ومع ما تتيحه الجامعات السعودية من إمكانات تيسر إجراء البحوث العلمية"، ويضيف معاليه "بضعف الناتج العام لمثل هذا العدد وفي ظل هذه الإمكانات وأن معظم البحوث التي تجري يكون هدفها استكمال المطلوب للترقية، وبعد ذلك تخبو جذوة النشاط البحثي بمجرد الحصول على الترقية المطلوبة"، وللمزيد انظر:
  - العنقري، خالد بن محمد، (1994م)، "كلمة معالي وزير التعليم العالي"، بحوث مختارة من الندوة الخامسة لأقسام الجغرافيا بجامعات المملكة العربية السعودية، والتي عقدت برحاب جامعة الملك سعود بالرياض خلال الفترة من 10-15 ذو القعدة 1414 هـ، الموافق 16-28 أبريل 1994، ص 13-22.

ودون منهجية واضحة أو مدرسة فكرية ذات توجه علمي رصين. ومن بين كل ذلك التراث الجغرافي، حازت كتب الرحلات نصيب الأسد من التحقيق، ونعلم أن هذا الفن الجغرافي يأتي على هامش ذخائر التراث الجغرافي العربي الإسلامي، وترك الباقي الثمين. وتأتي مناداتنا بمزيد من جهود التحقيق والبحوث في هذا الفرع الجغرافي التراثي المهم بعد أن اطلعنا على كتاب الغنيم فهو يهدي إلى ذلك، ويمهد له الطريق، وكذا بعض من أعماله الأخرى. وتنبع دعوتنا تلك أيضاً مما أورده الغنيم نفسه في مقدمة كتابه من حقيقة "أن الكثير من كتب الجغرافيا العربية التي نشرت حتى الآن سواء في أوروبا أو في البلاد العربية قد قام بتحقيقها علماء من خارج الحقل الجغرافي من لغويين ومؤرخين وغيرهم"، وأيضاً من اعتقادنا الجازم بالحاجة إلى تأصيل لعلم الجغرافيا تأصيلاً عربياً إسلامياً نابعاً من تراثنا العلمي الفكري كما ذهب في ذلك الغنيم أيضاً.

ليس من الصواب أن نـهمل السلف الجغرافي العربي المسلم الصالح[17]، فلعلنا نعيد للجغرافيا العربية المعاصرة والمترنحة، والتي قاربت كما يذكر البعض على مرحلة احتضار أو اختناق، نعيد إليها ذلك الوميض الفكري النير، وبخطوطه المنهجية المتزنة المميزة، ونعيد –أيضاً– تلك النغمة الصحيحة النابعة من ثوابتنا وبيئاتنا وتراثنا، والتي تتواءم مع ظروفنا، وتحت شعار "نحو جغرافية عربية إسلامية جديدة ومتجددة"، تكون منطلقة من مفاهيم أسلمة العلوم، ومن منطلق النظر بعين إلى التراث، وبعين أخرى إلى الواقع وإلى تجارب

---

17 وحتى هؤلاء وعلى الجانب التقني كان لهم إضافات فذة أيضاً ونورد تلك الضميمة للتدليل على ذلك، وهي حقيقة تتعلق بأصل وتاريخ الحاسوب ذاته، وهو اكتشاف ربما سيدهش الكثيرين. وهو ما كشفت عنه أبحاث أجراها علماء مصريون في مجال علوم اللغة، أثبتوا فيها أن الكمبيوتر في الأصل ابتكار عربي إسلامي، واكتشفوا كذلك أن العلماء العرب والمسلمين اخترعوا جهاز كمبيوتر واستخدموه في إجراء أصعب القياسات والعمليات الحسابية المتعلقة بأسرار الفضاء والكواكب بأساليب علمية دقيقة وواقعية لا مكان فيها للأوهام والخرافات.

وقد تحقق ذلك الاكتشاف على يد الباحثة المصرية الدكتورة/ فاطمة محجوب– أستاذة علم اللغة بجامعة عين شمس، بجمهورية مصر العربية– والتي أوضحت أن جمشيد بن مسعود الملقب بالكشاني كتب في سمرقند عام 1429م عدداً من الكتب العلمية منها كتاب باللغة العربية عنوانه: **نزهة الحدائق**، يصف فيه "جهاز الاتصالات" ملحقة به آلة تسمى: "جهاز طبق المناطق"، ومشار إليه بأنه جهاز يستخدم في حساب خسوف القمر. وأشارت الباحثة إلى أن الكمبيوتر في أوروبا لم يكن يحمل هو الآخر في بدايته اسم الكمبيوتر بل أطلق عليه ذلك الاسم بعد تطويره، وللمزيد يرجع إلى:

- الحياة (صحيفة)، (1997م)، "الكمبيوتر بيتكلم عربي"، عدد 1997/12/18م.

الآخرين، وعلى أمل أن تجد علومنا موطأ قدم ثابت راسخ بين الحضارات، وبالمثل تجد الجغرافيا العربية، والمدارس الفكرية الجغرافية الأخرى المتنوعة مكانتها، ويعاد لها رونقها، وتجعلنا دوماً في موقف الند والمنافس الشريف للآخرين.

لعلّ القيمة المضافة الأخرى لكتاب الغنيم أنه يمثل صحوة التجديد لجغرافية عربية جديدة، ومع بقية ثلاثيته التي صدرت مؤخراً وهي علاوة على هذا الكتاب وكتابين آخرين للمؤلف الغنيم **"كتاب اللؤلؤ"** (1989م) وكتاب **"مصادر البكري ومنهجه الجغرافي"** (1996م)، ثمّة أعمال لعلماء ومفكرين آخرين بدأت تتوارد وتـهتم بالتراث العلمي الإسلامي ومن بينها التراث الجغرافي العربي الإسلامي، وحيث جاءت كلها لتمثل أبلغ رد على بعض صرخات التعصب العلمي، والصيحات الفكرية التي ظهرت مؤخراً نراها تنضح عل السطح بين الحين والآخر تنفث كل ما هو ملوث ومعكر للصفو العلمي المنهجي المستقيم. ونستدل في ذلك على ما ورد مؤخراً بندوة حول الألفية الجديدة[18] من تـهكم واستخفاف وسخرية بمناهج هؤلاء الجغرافيين الأول حيث كان التساؤل في أروقتها من أحد المشاركين بـها: "والآن ما آمال الجغرافي العربي وطموحاته عندما تدنو خطواته إلى بوابة الألفية الجديدة؟ هل يظل يقلد في أبحاثه مناهج ابن بطوطة والمسعودي والإدريسي في وصف البلدان وغرائب الزمان؟"، ويجيب بـ "لا" النافية، ثم يردف قائلاً: "الأمر يتعلق بالواقعية في التفكير البحثي ويتعلق بكيفية التفاعل مع القضايا البحثية المعاصرة طبيعية أكانت أم بشرية" والابتعاد عن طراز البسطاء وعندها فقط يمكن أن تكون لنا آمال قد تفوق آمال غير البسطاء". مثل هذه الأقوال غير المسئولة والأحكام الجزافية غير الموضوعية من المتمسحين بالعلم الجغرافي والجغرافيا منهم براء.

لقد تناسى هؤلاء أن "ابن بطوطة" شهد له العربي المسلم والمستعرب والمستشرق[19] وهو بمثابة الأب الحقيقي للجغرافيا الميدانية، ويكفينا ما حقق من أعماله، وما أجري حوله

---

18 وللمزيد انظر: تقرير حول: الألفية الجديدة: التحديات والآمال، (2001م)، **مجلة العلوم الاجتماعية**"، العدد 4، السنة 28، ص 217-219.

19 وفي هذا وعلى سبيل المثال لا الحصر يذكر أحد الكتاب الغربيين المنصفين وهو بارتـهولد Barthold في المقدمة التي كتبها للطبعة المنقولة طبق الأصل بواسطة مينورسكي Minorsky [الكتاب: حدود العالم، لنجراد (1930م)، ص 7 (وهو مؤلف بالفارسية مجهول المؤلف يذكر البعض أنه ربما منقول من

من دراسات وبحوث، حول ما أفادنا به من توصيف دقيق وتفسير لما قابله من ظواهر جغرافية وغيرها وتسجيله الحي الدقيق لمنعطفات رحلاته التي طوف فيها الأرجاء وقطع فيها آلاف الأميال. ونسي هؤلاء أيضاً أن "المسعودي" هو ذلك الجغرافي العربي الفذ 346هـ / 956م، صاحب المزج الفكري الفريد بين المنهج النظري والتطبيقي[20]، وهؤلاء ومع غيرهم من الرحالة شهد لهم الجميع بالنقل الدقيق والتسجيل الحي لعادات الشعوب التي زاروها في بقاع الشرق والغرب وما زالت هذه التسجيلات والمؤلفات التاريخية الجغرافية تشكل كلها مصادر أساسية في تاريخ تلك الأقوام، وحيث ترك هؤلاء وصفاً دقيقاً لجميع البلدان من إسبانيا غرباً إلى تركستان ومصب السند شرقاً مع وصف دقيق لجميع النقاط المأهولة، وللمناطق المزروعة والصحاري، وفي عصر لم تكن هناك آلات تصوير، أو بث صوتي أو ضوئي، أو وسائط لتقنيات أحادية أو متعددة.

ولم يهتم هؤلاء الجغرافيون الأولون بالجغرافيا الطبيعية وظروف المناخ فحسب بل والحياة الاجتماعية والصناعية والزراعية واللغة والتعاليم الدينية والعادات والتقاليد. ونتساءل أين الجغرافي العربي المعاصر بين هؤلاء؟ وما هي قامته مقارنة بـ هؤلاء العمالقة الأفذاذ؟ أما "الإدريسي" أبو علم الخرائط فيكفيه ما دعا مدرسة الجغرافيا School of Geography[21] بجامعة كلارك الأمريكية Clark University أحد معاقل الجغرافيا بالشمال الأمريكي أن تطلق اسمه على أحد برمجياتـها الشهيرة والمتداولة تسويقاً عالمياً في مجال نظم المعلومات الجغرافية، أحدث الفروع الجغرافية وحيث أطلقت عليه مسمى IDRISI وأشارت في أدلة البرنامج أن هذا اعتراف منها بجميل وفضل هذا الجغرافي والكارتوجرافي العربي المسلم الفذ.

العربية أصلاً ويرجعه البعض الآخر إلى الخوارزمي كمؤلف له)]، حيث يذكر هذا الكاتب الغربي المنصف في تلك المقدمة بأن: "عدم دراسة كتب الجغرافيا عند المسلمين يمثل نقصاً خطيراً".

20 في هذا انظر: وهيبة، عبد الفتاح، (1965م)، **جغرافية المسعودي بين النظرية والتطبيق**، منشأة المعارف، الإسكندرية.

21 وتعبير School هنا بالمصطلح الأمريكي هو ليس بكلية وليس بقسم أكاديمي، وإنما مرحلة وسطية بينهما، بمعنى أن كلمة School هنا هي أكبر من قسم أكاديمي للجغرافيا بأحد الجامعات، وكما هو معروف فالجغرافيا بجامعة كلارك مدرسة فكرية مميزة ويصدر قسمها أيضاً الدورية الشهيرة: "**الجغرافيا الاقتصادية –***Economic Geography*".

إن أزمة الجغرافيا العربية المعاصرة هي بعدها عن الأدبيات سواء القريبة أم البعيدة، المحلية أم الإقليمية، أم العالمية وتباعدها وانعزالها عن الأدبيات الحديثة المعاصرة في الفكر الجغرافي الغربي وتجارب الآخرين، وبالمثل عزلتها أيضاً وتجاهلها المفرط لأدبيات الجغرافيين الرواد الأوائل من الجغرافيين العرب والمسلمين، مما أضاع ملامح الجغرافية العربية المعاصرة، وخيمت على فكرها أزمة بوار وركود.

لقد جاء كتاب الغنيم وجهوده البحثية الأخرى في التراث الجغرافي، وأمثال تلك الأعمال في أدبيات عصر زهاء الجغرافي العربي الإسلامي، في وقته ليمثل رداً عملياً على الداعين إلى: "إنقاذ الجغرافيا من حصار الأدبيات". فالأدبيات وإحياؤها وتحليلها ونقدها لأي فرع من فروع العلم هي الأساس الذي يبنى عليه، وهي أحد الأركان المنهجية والواجبات البحثية الملحة التي تفتقدها جغرافيتنا العربية المعاصرة، والتي تعاني من عوز شديد فيها.

لقد أعاد كتاب الغنيم حول: "المخطوطات الجغرافية العربية"، وبعقل موزون وفكر عقلاني رصين ومفتوح شيئاً من التوازن المفقود. فهو يلفت الانتباه لأدبيات ما أحوجنا إليها في دراستنا المعاصرة من ناحية، واستكمالاً أيضاً لكتابه تاريخ العلم الجغرافي بمصداقية، فلا يعقل أن يظل الغربيون في تماد سافر يكتبون تاريخ الفكر الجغرافي بادئين بالمنهج اليوناني وعلى رأسه بطليموس، ويقفزون إلى جغرافية العصور الوسطى وعصر النهضة والكشوف الجغرافية وريتر، وهمبولدت، وليبل، وسمسون، ولا بلاش، وشيفر وهارتشورن دون أن يوردوا –أو حتى يمروا مرور الكرام ويعرجوا على– الفضل الجغرافي العربي الإسلامي وفكره الواعي الأصيل الذي وبأي مقياس مثل منعطفاً خطيراً في مسيرة هذا الفكر، ولكونه يستمد نفحاته من الإسلام الحنيف.

وحري بنا إذن نحن معشر الجغرافيين أن نراعي في مسلكنا أن يكون هناك توازن بين الأصالة والمعاصرة، وأن يكون سعينا نحو الحديث والتقني، والمعاصر لا هرولة نحوه بقدر ما يكون بتئودة وأناة وسعياً حثيثاً دؤوباً لا نغفل فيه درر ولآلئ الجغرافيين العرب والمسلمين القدامى والذين أوسعونا علماً بمؤلفاتـهم الموسوعية الرائعة. كتاب الغنيم وبحوثه أراه علامة مضيئة على هذا الدرب الوسطي، والذي يقول لنا ببساطة يجب ألا نرفض التراث

العلمي السابق رفضاً مطلقاً بل هناك ضرورة للتواصل معه، والإضافة إليه، والبناء عليه، وتحديثه إن وجب الأمر كونه مجهوداً إنسانياً يجب أن يحترم ويجل.

لقد استطاع الغنيم أن يرفع بعض الستائر البريطانية التي ظلّت طويلاً مسدلة على ذخائر الجغرافيين العرب والمسلمين الأوائل بالمكتبات البريطانية، واستطاع أن ينقل لنا وميض أفكارهم بعد أن استقرأها، وبعد أن استنبط ذخائر علمهم الجغرافي، ومن خلال ما خطوه بأقلامهم جمعاً وإعداداً وتأليفاً.

وصدق الإمام محمد عبده حين قال: "إن قراءة التاريخ (وبالطبع الأدبيات وتاريخ العلوم) واجب من الواجبات الدينية وركن من أركان الوطنية فلا بد من تحصيله". لقد كان هذا العمل استجابة لنداء الإمام محمد عبده بعد قرن من الزمان. ولا شك أن حافزه في هذه الاستجابة كان مستمداً من الدين والتراث.

BETWEEN EDEN AND ARMAGEDON
The future of world religions, violence and peacemaking
By Marc Gopen, New York, Oxford University, 2001, PP312

ما بين جنة عدن وجحيم ارمجدون
مستقبل أديان العالم، العنف، وصناعة السلام

عبد الرحمن النقيب*

والمؤلف هو أستاذ مساعد بمركز الدراسات الاستراتيجية والعالمية بواشنطن كما يدرس بكلية فلتشر للدبلوماسية والقانون بجامعة تفتس وبرنامج " فض الصراع" بجامعة المونيت.

يدور الكتاب حول خيار العالم بين السلام الذي يرمز لـه الكاتب بجنة عدن، وخيار الحرب والدمار الذي يرمز له الكاتب بـهول معركة "ارمجدون" والتي تمثل تدمير ونـهاية العالم.

كما يحرص الكاتب في العنوان أن يضع فكرته الرئيسية تحت عنوان فرعي : مستقبل أديان العالم هل ستستخدم كأداه للعنف أو أداه لصناعة السلام ؟ والكتاب ينطلق من إيمان صاحبه أن عالمنا الذي يشهد تعدداً في الأديان، وتعدداً في الثقافات والذي أصبح عن طريق الاتصالات "كالقرية الواحدة" يتأثر بما يحدث هنا وهناك من حروب أو مشكلات، هذا العالم الجديد يمكن أن تلعب فيه الأديان دوراً قوياً لينعم بالحياة السعيدة من خلال تعاون تلك الأديان على تحقيق ما فيه سعادة الإنسان في مجال الصحة وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، والحريات الأساسية....الخ.

* أستاذ أصول التربية في جامعة المنصورة.

ويتألم الكاتب للفهم الخاطئ للأديان والتي استخدمت كأداه لإثبات الذات ونفي الآخر بل والعدوان عليه. حدث ذلك في معظم الأديان ومازال يحدث حتى الآن. ولكنه لا يقتنع إطلاقاً برد هذه الصراعات إلى أسباب دينية بحتة بل يدعو إلى دراسة جميع أنواع الصراعات والحروب الدينية للكشف عن أسبابـها الحقيقية الخفية المحركة لها: سواء أكانت أسباباً اقتصادية كالشعور بالغبن الاقتصادي، أم أسباباً اجتماعية (الشعور بالدونية الاجتماعية) أو أسباباً قبلية أو عرقية (الانتماء إلى قبيلة أو عرق) أو أسباباً شخصية تعود إلى المكاسب التي يحققها رجال كل دين من وراء التعصب لأديانـهم، فضلاً عن سوء التفسير الذي يلحق بالنصوص الدينية ويجعلها تميل إلى العنف دون التسامح ونفي الآخر دون محاولة السمو بالإنسان كل إنسان مهما كان لونه أو جنسه أو دينه. ويشير الكاتب إلى سوء فهم العلمانيين للأديان وما يمكن أن تؤديه في خدمة السلام العالمي وعالمية الحياة الرغدة لبني الإنسان، ويدعو علماء العلوم الإنسانية بجميع فروعها إلى إعادة دراسة الأديان من حيث هي أدوات للإصلاح الأخلاقي في محاولة لاكتشاف تلك العناصر الإيجابية في تلك الأديان وكيف تسهم في صناعة عالمنا الجديد الذي تعيش فيه جميع الأديان في تسامح، وتتعاون مع العلمانيين في إيجاد عالم تسود فيه قيم عالمية إنسانية مشتركة. ويؤكد المؤلف أن كل الحروب الدينية كان سببها سوء فهم النصوص الأصلية التي تدعو في رأيه إلى الحب والسلام ويستشهد في ذلك بتفسيرات مختلفة للنصوص اليهودية والمسيحية والإسلامية والتي أسئ فهمها فأثارت الحروب المدمرة خلال تاريخ البشرية الطويل. في نفس الوقت الذي وجد فيه علماء وجماعات يهودية ومسيحية وإسلامية فسرت تلك النصوص تفسيرات أكثر إنسانية وأكثر فهماً لروح الأديان التي تدعو وتركز على إصلاح جوانب الإنسان وسلوكه أكثر من اهتمامها بأي شئ أخر.

ويكثر الكاتب من استدعاء تفسيرات يهودية ومسيحية وإسلامية تدعو إلى السلام والتعاون على الخير، كما يشير أيضاً إلى تفسيرات مقابلة تدعو إلى عكس ذلك تماماً ويفرد لذلك فصولاً من كتابه سواء في اليهودية أم المسيحية أم الإسلام وهي تفسيرات بالفعل تحتاج إلى مزيد من الدراسة، وإن أظهر الكاتب تحيزاً واضحاً لدعوة اليهودية إلى السلام وجعل من نبي الله هارون صانع السلام المثالي اليهودي إذ كان يذهب إلى كل متخاصم ويذكر له مقدار أسف الآخر وحزنه وشعوره بالذنب نحو صديقه ثم يذهب للآخر ويقول

له الكلام نفسه حتى يصلح بينهم. ويرجع العنف اليهودي الحالي إلى ما تعرض له اليهود من اضطهاد وإعدام جماعي في الماضي، وما يتعرضون له حالياً داخل إسرائيل من عمليات فدائية فلسطينية مما لا يسمح لتلك المبادئ اليهودية السامية بالظهور، ومما يقوي الأصولية اليهودية كأداه للحفاظ على الذات.

والكاتب الذي يبرر تلك الأصولية اليهودية ويدعو إلى دراسة غيرها من الاصوليات، ومحاولة نسف ما تحمله تلك الاصوليات من مبادئ تقاوم المبادئ والمثل العالمية التي يدعو إليها كما يقف طويلاً أمام كل حركة دينية وكل جماعة دينية تفسر الأصول تفسيراً عصرياً يقترب من تلك المبادئ والمثل العالمية التي يدعو إليها، ويرى أن السلام العالمي يتحقق من خلال نشر تلك التفسيرات الدينية الأكثر حداثة وعصرية- ولعله يقصد بالدرجة الأولى المسيحية والإسلام- وإن كان للإسلام مساحة أوسع من اهتمام الكاتب وخاصة دعوته إلى الجهاد والتي يحصرها الكاتب في الجهاد المسلح عكس ما هو معروف في كتب الفقه الإسلامي وأصوله. ويلمز تلك الحركات الإسلامية التي تدعو إلى البعث الإسلامي ويحاول أن يرد انتشارها وقوتـها لأسباب غير دينية : أسباب اقتصادية واجتماعية وشخصية... الخ.

ويبدي الكاتب إعجابه الشديد برجال دين يمثلون القدوة في حياتـهم من أجل السلام مثل غاندي الذي كان هندوسيا ومع ذلك كان يخدم كل مسيحي ومسلم، وداي لاما في التبت، وماهاجوساندا في كمبوديا ومارتن لوثر كينج في الولايات المتحدة والأسقف الأعلى للبوذية الكمبودية : تيتو ويقف طويلاً عند جماعة الينونيت المعاصرين وكيف كانت مسيحيتهم دافعاً لهم إلى أن تحولوا إلى أكبر جماعة تعيش من أجل السلام العالمي في جميع القارات، من خلال الانتقال إلى بؤر الصراع العالمي، ومحاولة الحياة هناك من أجل الفهم العميق لجذور تلك الصراعات والمساهمة في إيجاد حلول جذرية: غالباً اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وشخصية وعرقية ما جعلهم أصحاب تجارب في ميدان حل المشكلات العالمية. ويتساءل الكاتب عن مدى قدرة أسلوب الينونيت على حل المشكلات العالمية في مجتمعات غير مسيحية؟ (استخدم الينونيت بجوار الأساليب العلمانية أساليب روحية مثل الصلوات والدعوات والأناشيد والترانيم الدينية) كما يبدى عدم رضاه الكامل عن ذهابـهم إلى العراق لرفع المعاناة عن شعب العراق، وتعاطفهم مع

الفلسطينيين في معاناتـهم ضد الاحتلال ويتساءل أيهما أكثر عدلاً أن يفعلوا ذلك أم يذهبوا إلى الكويت لرؤية جنايات صدام على الشعب الكويتي، ويتعاطفوا مع اليهود لما يتعرضون له من عمليات فدائية مستمرة؟

وفي الفصل الأخير من الكتاب يرى ضرورة تعاون رجال الدين ورجال العلوم الإنسانية من أجل تطوير نظرية مشتركة لحل مشكلات العالم الصعبة (نظرية فض الصراع) والتي تقوم على احترام القيم الدينية المشتركة، بحيث يتفهم العلمانيون الجوانب الإيجابية من الأديان ويتفهم الأصوليون القيم الإنسانية في ا تمع العلماني المتعدد الأديان والأعراق. بحيث يتعاون ا تمع من أجل السلام العالمي. ويعرض كيف يمكن لتلك النظرية: نظرية فض الصراع من خلال حلقات النقاش وورش العمل والتدريب على مهارات فض الصراع واشراك الفرقاء – أطراف الصراع _ في نشاطات تشبع الحاجات الحقيقية للناس : التعليم، الصحة، الغذاء، السكن...الخ. وإشاعة الحوار بينهم لاكتشاف نقاط الخلاف حتى يمكن إيجاد حلول لها، وتكريم الرموز من أطراف الصراع والتي تعمل على إيجاد حلول سلمية لتلك الصراعات. كيف يمكن لتلك الآليات أن تستخدم لفض الصراعات في العالم سواء على المستوى الإقليمي أم العالمي. ولا يملك القارئ لهذا الفصل إلا أن يقدر ويبارك هذا الحماس وهذا الجهد المبذول في هذا الاتجاه والذي يتطلع إليه الجميع لإيجاد حلول سلمية لتلك المشكلات المستعصية في البوسنة وكوسوفا والتبت وبورما والفليبين ونيكاراجوا وفلسطين. وللأسف فإن الجهد الإسلامي العالمي في هذا الميدان مازال مغيباً رغم ما يملكه الإسلام من قدرة على العطاء في هذا ا ال : مجال خدمة السلام العالمي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأخيراً فإنه ورغم أن الكتاب في مجمله دعوة إلى إعادة فهم الأديان من جانب العلمانيين لاكتشاف الجوانب الإيجابية في الأديان، ودعوة إلى إعادة فهم الصراعات الدينية التي حدثت ومازالت تحدث حتى الآن لمعرفة جذورها غير الدينية : وهي أصلاً دنيوية في الغالب، ورغم أن الكاتب يدعو إلى ضرورة الحوار بين جميع الأطراف لإيجاد نوع من الثقة والتفاهم بين البشر ويختم كتابه بتلك العبارة التي تعكس جوهر الفكرة التي يدور عليها الكتاب: بناء الثقة رسالة أخلاقية، هي فن وربما منحة، وهي تتطلب معرفة قوية بالماضي

ورؤية شاملة للمستقبل، وهذا هو أساس جنة عدن المستقبل التي يمكن أن يصل إليها البشر.

أقول رغم اتفاقنا الكامل مع رؤية المؤلف لدور الأديان في صناعة السلام العالمي، إلا أن المؤلف يعلن أنه "علماني"، وأنه يرى أن الأديان يمكن أن تتعاون مع العلمانية من أجل القيم الإنسانية المشتركة. والسؤال الذي يوجه للكاتب : هل تستطيع العلمانية بالفعل بدون الأديان أن ترقى بالإنسانية؟ وأن تقيم ا تمع الإنساني المنشود بحيث يسود الحق والخير والجمال؟ أم أن العلمانية لن تستطيع أن تحقق ذلك إلا من خلال الدين؟ وإذا كان الدين ضرورة : فأي دين؟ ألا تحتاج ذلك إلى علم مقارنة الأديان؟ وإلى حرية الدعوة إلى الدين الذي تراه البشرية أكثر صلاحاً وفلاحاً ؟ ولماذا حرب العلمانية على الأديان؟

الأمر الآخر أن الكاتب الداعية إلى السلام العالمي، وبناء الثقة بين الشعوب والأديان لم يستطيع أن يكتم تحيزه الواضح لليهود خلال صفحات عديد من الكتاب إذ نراه في ص 41 يكاد يتميز غيظاً عندما يسمع فتاة جميلة أمريكية تـهاجم اليهود كرمز للفساد والإفساد، ويشبهها بـهتلر ويعجب هل يستطيع حوار الأديان أن يغير من اتجاه مثل هذه الفتاه ؟ كما أنه في موضع آخر يدين الكنيسة بحجة صمتها على "الإبادة الجماعية" التي تعرض لها اليهود، بينما يكاد يرقص طربا لتغيير الكنيسة الكاثوليكية اتجاهاتـها نحو اليهود بما يمثل 8 مليون مسيحي يغيرون اتجاهاتـهم نحو اليهود وقطعاً نحن لا يمكن أن نلومه على ذلك طالما أعلن يهوديته بصراحة ووضوح خلال صفحات الكتاب ولكن يبقى السؤال الحقيقي إلى أي حد يستطيع صاحب دين حتى ولو أعلن أنه "علماني" أن يتخلى عن تحيزاته الدينية حتى وهو يمارس أشرف مهنة وهي مهنة صناعة السلام العالمي؟ حتى يمكن أن تكون ممارسة مهنة السلام العالمي مهنة رسالة بالفعل ؟ مهنة إنسانية رفيعة؟ وليس مجرد أداة يمكن أن تتحول في يد الأقوياء – حتى وبدون شعور منهم أحيانا – إلى أداة لقهر الشعوب وفرض إرادة الأقوياء عليهم، باسم " السلام العالمي"؟ أسئلة تحتاج إلى مزيد من الدراسة، ومزيد من التحليل لكل جهود السلام المبذولة حتى الآن لمعرفة آلياتـها، ومدى كفاءة تلك الآليات، ومدى براءتـها، ومدى فاعليتها. وإن كان هذا كله لا يقلل من جدوى مثل هذا الجهد المبذول، ولا من أهمية هذا الكتاب، وضرورة قراءته وذيوعه وانتشاره.

فتحي حسن ملكاوي

1. **النـزعـة الإنسانية العسكرية الجديدة.** نعوم تشومسكي. ترجمة أيمن حنا حداد، ومراجعة سماح إدريس. بيروت: دار الآداب 2001م، 242 صفحة.

الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب تشومسكي بالإنجليزية، المطبوع عام 1992م، الذي خصصه لدروس الحرب في كوسوفو والمآسي التي سببها التدخل الأمريكي البريطاني بحجة حماية كوسوفو، حيث كانت الولايات المتحدة تعلم أنّ الصورة التي تدخلت بـها سوف تزيد في عمليات التهجير والإبادة، على طريقة أولبرايت التي بررت موت الملايين من أطفال العراق بأن ذلك ثمناً لا بد منه. ويوثق الكتاب دور الولايات المتحدة الأمريكية في الإرهاب والمذابح التي تمت وما تزال في كثير من أنحاء العالم منها تيمور الشرقية وكولومبيا والعراق وتركيا وفلسطين.

2. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية.** عبد الوهاب المسيري**.** القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة 2001، 560 صفحة.

فكرة الكتاب هي محاولة وضع خبرة المؤلف الفكرية والمنهجية بين أيدي القراء وبخاصة الشباب خوفاً من ضياع الحكمة والمعرفة بسبب تعاظم الفجوة بين الأجيال. والجزء الأول من الكتاب من أربعة فصول تناول مراحل التكوين وتحولاتـها، والجزء الثاني من ستة فصول تناول العالم الفكري للمؤلف وبعض ثمراته إنتاجاً ونشراً، وبخاصة ما يتعلق بعلاقته بالدراسات الصهيونية التي انتهت بموسوعة من ثمانية مجلدات. والكتاب توثيق لمرحلة تاريخية وخبرة شخصية وتحولات فكرية بأسلوب سلس ممتع.

3. **العلم بين المعمل والمسجد**. خالد منتصر. القاهرة: المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، 2001، 240 صفحة.

يناقش الكتاب مجموعة من القضايا الإشكالية التي ظهرت على الساحة الإعلامية في السنوات الأخيرة مثل حكم الإسلام في نقل الأعضاء والحجاب والختان والفن التشكيلي وقضايا التكفير والإرهاب والعنف.

4. **دراسات** في **العقيدة الإسلامية**. عبد الحميد مدكور. القاهرة: دار الثقافة العربية، 2000، 325 صفحة.

يقدم الكتاب توضيحا لطبيعة العقيدة الإسلامية وأهميتها في حياة الفرد والمجتمع بما تشهد به الفطرة والتاريخ وأجلة العقل وتثبته الأبحاث النفسية والاجتماعية وحاجة الإنسان المتجددة للدين. تناول القسم الأول من الكتاب عدداً من القضايا المنهجية المتعلقة بالعقيدة، بينما تناول القسم الثاني أصول العقيدة وأركان الإيمان.

5. **القواعد الفقهية الكبرى وأثرها** في **المعاملات المالية**. عبد الله عمر كامل. القاهرة: دار الكتبي، 2000، 600 صفحة.

بعد أن بين الباحث أن القواعد الفقهية هي العماد الأساسي للفقه الإسلامي، بين كيف يستقي علم الاقتصاد الإسلامي مصادره من علم الفقه وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد المعاصر. وينطلق الباحث من تأكيد الحاجة إلى الجمع بين المعاملات الفقهية والمعاملات الاقتصادية المعاصرة، ومن هنا تأتي أهمية القواعد الفقهية إطاراً لهذا الجمع.

6. **حقوق الإنسان** في **الإسلام**. عبد اللطيف بن سعد الغامدي. الرياض: أكاديمية الملك فهد للعلوم الأمنية. 2001، 292 صفحة.

تناول الكتاب حقيقة الإنسان في المنظور الإسلامي وكيف أسس الإسلام للكرامة الإنسانية، واستعرض حقوق الإنسان في التاريخ، ثم درس حقوق الحياة والأمن والاعتقاد والكرامة والعدالة والحقوق الاجتماعية والثقافية والسياسية والمدنية وحق التعبير والرأي، إضافة إلى حقوق

الأشخاص بحكم موقعهم في الأسرة والمجتمع. وأكد الكتاب أن موقف الإسلام من هذه الحقوق يعتمد على مبادئ كبرى ولا يخضع للمعايير المزدوجة التي تعتمدها الدول القوية تجاه غيرها.

7. **التسامح والعنف** في **الإسلام**. عطاء الله مهاجراني. ترجمة سالم كريم. بيروت: دار الريس. 2001، 182 صفحة.

الكتاب ترجمة عن الفارسية والمؤلف هو وزير الثقافة والفنون والآداب والصحافة والإرشاد الإسلامي السابق في إيران، الذي كان شخصية مثيرة للجدل بسبب جرأته في مواجهة التيار التقليدي المحافظ. والكتاب في معظمه مقالات كان نشرها المؤلف في جريدة اطلاعات دفاعاً عن نظريته في التسامح والتساهل الثقافي بالاعتماد على المصادر الشرعية، ورداً على انتقادات مصباح يزدي أحد أهم منظري التيار المحافظ.

8. *The Places Where Men Pray Together: Cities in Islamic Lands, Seventh through the Tenth Centuries*. Paul Wheatley. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, 572 pp.

عنوان الكتاب بالعربية: الأماكن التي يصلي فيها الناس معاً: المدن الإسلامية من القرن السابع حتى العاشر. يرى المؤلف أنّ المدن الإسلامية تعرف بوظيفتها وليس بشكلها، وبما تقوم به وليس بما تتكون منه. ويستقصي المؤلف أدوار هذه المدن في القرون الأربعة الأولى لانتشار الإسلام، وبخاصة العوامل الثقافية والتاريخية والاقتصادية والسياسية والدينية المتداخلة لإعطاء صورة واضحة موثقة للمدن الإسلامية. ويعتمد الكاتب في إعداد الكتاب على كتابات المقدسي وغيره من كتب المدن والخطط والطرق والتاريخ والأدب الخاصة بتلك الفترة الزمنية.

9. *Stratejik Derinlik; Türiye'nin Uluslararasi Konumu (Strategical Depth; Turkey's International Posture),* Ahmed Davotoglu. Istanbul: Kure Publishing, , 2001, 584 pages

العنوان بالعربية: العمق الاستراتيجي: وضعية تركيا العالمية. تأليف أحمد داود أوغلو، من أشهر علماء الفكر السياسي في تركيا المعاصرة. وهو دراسة تستكشف وضعية تركيا الاستراتيجية والمحورية في السياسة العالمية، وتحلل خلفية تركيا التاريخية والسيكولوجية، وتحلل محددات القوى، والإرث التاريخي، والأطر النظرية والجيوسياسية التي تؤثر في تركيا وسياستها في منطقتها. ونظرت الدراسة أيضاً إلى القضايا الحساسة في تركيا ومتعلقاتـها الاستراتيجية، والخيارات

والفرص المتاحة أمام تركيا، وهذا الكتاب في غاية الأهمية لمن يريد أن يفهم تركيا وأحوالها السياسية التاريخية وحاضرها ومستقبلها.

10. *American Muslims: the new Generation*. Asma Gull Hasam. New York: Continuum Publication Group. 2000, 180 pages

عنوان الكتاب بالعربية هو المسلمون الأمريكان - الجيل الجديد ويقدم معلومات أساسية للمهتمين بالإسلام أكثر الديانات انتشارا في أمريكا؛ من حيث مذاهبه المختلفة، ومعتقداته وممارساته، وتواجده بين الجماعات الاثنية المتنوعة لا سيما ذوي الأصول الافريقية. وكيف يمكن الاستفادة من تجارب تكيف اليهودية والمسيحية مع الثقافة الأمريكية، بالاعتماد على قدرة الإسلام على التكيف مع الثقافات المختلفة عبر العصور. وترى المؤلفة أن هذا التصور تصور للإسلام في أمريكا، كنموذج يمكن الاستفادة منه في تقديم الإسلام في بقية أنحاء العالم.

11. *Controlling Knowledge: Religion, Power, and Schooling in a West African Muslim Society*, Louis Brenner. Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 360 pages.

العنوان بالعربية هو التحكم بالمعرفة: الدين والنفوذ والتعليم المدرسي في مجتمع مسلم في غرب أفريقيا. يدرس الكتاب تاريخ مجتمع جمهورية مالي المسلم في غرب أفريقيا، مركّزاً على تحول المؤسسات الإسلامية - بالأخص المدارس الإسلامية الحديثة والمنظمات التطوعية - خلال المائة سنة الماضية. ويكشف المؤلف عن التطورات السياسية والاجتماعية التي شكلت فهوما وصياغات جديدة للإسلام تختلف تماماً عن تلك التي كانت سائدة قبل قرن مضى، موضحاً تعددية ذلك التمع وبروز وسيادة "المدارس" فيه بالرغم من النفوذ الفرنسي. لويس بينر هو بروفيسور "التاريخ الديني في أفريقيا" في معهد الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن.

12. *Silent No More: Confronting America's False Images of Islam*. Paul Findley. Washington: Amana Publication, 2001. 336 Pages.

عنوان الكتاب بالعربية: ما عادوا صامتين: مواجهة الانطباعات الأمريكية السلبية عن الإسلام. يعرض الكاتب فيه رحلته الطويلة لاستكشاف عالم الإسلام، ويكشف الصور النمطية الخاطئة في

ذهن الشعب الأمريكي، والمبادرات الإصلاحية التي يقول بـها قادة المجتمع المسلم في أمريكا البالغ تعداده سبعة ملايين، والتطور المذهل للمجتمع في مجال السياسة العامة السائدة.

والمؤلف عضو سابق في الكونجرس الأمريكي عن ولاية إيلينوي لمدة 22 سنة، وله أربعة كتب أخرى عن الصراع العربي الإسرائيلي.

13. *La Salle Guerre: Le temoignage d'un ancient officier des forces speciales de l'armee algerienne*. Habib Souaidai. Paris La decouverte. 2001, 201p.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه بالعربية: الحرب القذرة: شهادة ضابط سابق في القوات الخاصة الجزائرية 1992-2001. فر المؤلف من الجيش وسجن في الجزائر، ثم حصل على لجوء سياسي في فرنسا وقرر أن ينشر الكتاب لتحرير نفسه وإراحة ضميره ولهدم جدار الصمت الذي يحيط بجرائم الجيش ليس فيما يتعلق بالمواجهة مع الإسلاميين فحسب، بل وفيما يتعلق بكيفية تسيير الأمور وصور الفساد في داخل المؤسسة العسكرية.

14. Jack Shaheen. *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People.* Northampton, MA: Olive Branch Press. 2001. 582 p.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه بالعربية: فِلم العرب السيئين: كيف تشوه هوليوود صورة الناس. والمؤلف أستاذ متقاعد للإعلام في جامعة جنوب إلينوي ومستشار سابق لتلفزيون س.ب.إس لقضايا الشرق الأوسط. والكتاب دراسة شاملة لحوالي مائة فلم من الأفلام الحائزة على جوائز، يوثق فيه المؤلف ميل شركات إنتاج الأفلام السينمائية في هوليوود لتصوير العرب على أنـهم العدو رقم واحد للغربيين، من حيث وحشيتهم وبربريتهم وتفننهم في عمليات الاختطاف والتعذيب والاغتصاب والتدمير. وهم شيوخ البدو الصحراء المتخلفين. ويؤكد المؤلف أن تكرار هذه الصور في الأفلام على مدى قرن كامل، قد أثر وما يزال على اتجاهات الرأي العام والخطاب السائد فيه.

الدورة الإقليمية حول البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية

إربد/ الأردن 1-5 نيسان (أبريل)2001م

عبد الرحمن حاج إبراهيم*

نظّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الايسيسكو)، وفي ضيافة جامعة اليرموك في مدينة إربد شمال الأردن، الدورة الإقليمية الأولى حول " البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية " بهدف: توظيف البحث التربوي وآلياته وأدواته في تطوير عملية التدريس الجامعي في الدراسات الاسلامية، وتطوير قدرات المشتغلين في هذا الحقل في تناول مناهج وأساليب البحث العلمي بما يخدم أهداف تدريس العلوم الإسلامية، وإتاحة المجال أمام المشاركين لتبادل خبراتهم وتجاربهم المتعلقة بمدى تميز المنهجية الإسلامية في البحث والتفكير وخصوصيتها.

شارك في الندوة التي أُقيمت على مدى خمسة أيام، نحو 35 أستاذاً جامعياً وباحثاً أكاديمياً من عدد من الدول العربية وقد نوقشت في الندوة مجموعة من الأبحاث التي تناولت موضوعات المنهجية وتطبيقاتها، كما عقدت مجموعة من المشاغل التربوية حولها.

قدم الدكتور فتحي ملكاوي ورقة عن "المنهجية الإسلامية" باعتبارها محورا أساسيا في الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، وأنها تتعلق بعملية التفكير "الإسلامي" وطبيعة الفكر الناتج عنها وترتبط بغايات الاسلام ومقاصده، ولذلك فهي لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يحاول الإسلام بناءها. فغاية الفكر الاسلامي -بطبيعة الحال- إقامة الحياة وفق منظوره الخاص. وقد جاء في هذه الورقة أن غياب الإسهامات الإسلامية عن الخبرة الإنسانية المعاصرة في البحث، وغياب البيئة العلمية المناسبة للبحث في

---

* باحث في الدراسات الإسلامية من سوريا.

البلدان الاسلامية يجعل بعض الباحثين غير المسلمين أقدر أحيانا على بحث القضايا الإسلامية من الباحثين المسلمين. ومعظم المناهج السائدة في البحث اليوم هي مناهج وضعية، تستبعد اعتبار الدين من المصادر الدينية، حتى البحث في القضايا الاسلامية، والعقل المسلم لا يملك إلا أن يستدخل البعد الديني في محاولته لبناء منهجية البحث، لكن هذا البعد الديني في مناهج البحث ما زال يحتاج الى الدرس والتفصيل.

قدم الدكتور عبد الرحمن النقيب ورقة ركز فيها على العناصر الأساسية التي تتكون منها المنهجية، منها العنصر المفاهيمي، حيث أشار الى أنه لم يعد معقولا أن نتحدث عن التربية الإسلامية ونظل نستخدم مفاهيم غينار دون نقد أو تمحيص أو إخضاع لخصوصيتنا الثقافية والحضارية. ويضيف النقيب إلى عناصر المنهجية العنصر الفلسفي، حيث إن لكل منهجية عناصرها الفلسفية والنظرية التي تقوم عليها. وهناك العنصر الأهم من عناصر المنهجية وهو تحديد الاشكاليات والمعضلات الأجدر بالتناول، ذلك أن الأخذ بالمنهجية الإسلامية سوف يحدد للباحثين والدراسين المشاكل البحثية التي تستحق الدراسة والتي سوف تسهم في مجال التنظير أو مجال التطبيق التربوي.

الدكتور ناصر الخوالدة من جانبه قدم ورقة في منهجية البحث التربوي، وخصوصيتها في ميدان الدراسات الإسلامية في الجامعات، وأكد أن واقع هذا الميدان ما يزال ينقصه الكثير من التطبيقات التربوية. وخلص إلى أن الاشتغال بمنهجية البحث التربوي يجب أن تستهدف تنمية القدرات لدى الباحثين والدراسين على فهم واستيعاب أنواع البحوث المختلفة، والإلمام بالمفاهيم والأسس والأساليب التي يقوم عليها البحث العلمي، وتزويدهم بالمعرفة والمهارات الضرورية التي تجعلهم أكثر قدرة على تصميم بحوثهم وإعدادها على أسس منهجية سليمة وتطويعها لخصوصية تدريس العلوم الإسلامية.

وفي قراءة نقدية للأدبيات التي تتناول واقع تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات قدم الدكتور ناصر أبو البصل ورقة خلص منها إلى ضرورة إجراء مسح ودراسة للأدبيات التي تتحدث عن واقع التعليم الشرعي في الجامعات والمؤسسات التعليمية لمعرفة اتجاه هذه الدراسات بالتحديد، وضرورة تنفيذ ما تتوصل إليه الأبحاث العلمية التربوية في مجال إصلاح التعليم الإسلامي في الجامعات.

وقد رصد الدكتور توفيق مرعي والدكتور ماجد الجلاد في ورقتهما سمات مناهج الدراسات الإسلامية في الجامعات وكشفا عن أن هذه المناهج تفتقر إلى تحديد الأهداف التربوية العامة، كما تفتقر إلى التنوع، ولا تـهتم بصياغة هذه الأهداف صياغة محددة يمكن قياسها. كما تتسم تلك المناهج بشكل واضح ببعدها عن الواقع ومناقشة مشكلاته، وتـهمل تنمية الفكر الإبداعي، ويتحكم "المنهج الخفي" بالقدر الأكبر من نتائج تدريس هذه المناهج. ويخلص الباحثان إلى ضرورة تكييف المنهاج وعناصره وأسسه ومراحل بنائه وفقا للخصائص الإسلامية، فقد صيغ مفهوم المنهاج على أرضية تتصل بالواقع الغربي فلسفيا وقيميا واجتماعيا ونفسيا ومعرفيا.

كذلك قدم الدكتور شفيق العلاونة ورقة اهتمت بتفصيلات البحث المتعلق بنشاطات التعليم والتعلّم الخاص بالدراسات الإسلامية، أكد فيها على أن اعتماد التعليم الجامعي في الجامعات الإسلامية على مفهوم"التعليم" يعد عائقا حقيقيا في النظرية التربوية الحديثة التي تعتمد على مفهوم "التعلم". وفي كل الأحوال فإن عملية التعليم والتعلم في الجامعات بوجه عام وفيما يتعلق بالدراسات الإسلامية بوجه خاص لا تعتمد على نتائج البحث العلمي ولا توظف البحث في السعي لإنجاز أفضل النتائج. ومن ثم كان من الضروري أن يكتسب المشتغلون في هذا الحقل مهارة البحث العلمي وتطبيقاته التربوية.

الدكتور خالد الصمدي قدم ورقة حول واقع وآفاق البحث في التقنيات الحديثة وتوظيفها في تدريس موضوعات الدراسات الإسلامية، أكد فيها على أنه ما زال ينظر إلى الوسائل التقنية الحديثة على أنـها ليست من أولويات التعليم. وما زالت المشاريع المتعلقة بـها لم تتبلور بعد، وقد ساهم ذلك في بعد المشتغلين بالتقنيات الحديثة عن تخصص الدراسات الإسلامية، باعتبار أن هذه الدراسات ليست إلا مجالا نظريا يغيب فيه التطبيق. والحال كذلك في مجال تدريس العلوم الإنسانية عامةً، حيث يتم تـهميش التقنيات الحديثة، ولذلك يدعو الباحث إلى تشجيع هذا النوع من البحث وإدخاله في الدراسات الجامعية العليا، حتى يمكن تطويره بشكل أكثر جدية.

وفي السياق نفسه قدم الدكتور محمد ذيبان غزاوي ورقة في موضوع البحث المتعلق باستخدام التقنيات الحديثة في تدريس موضوعات الدراسات الإسلامية، أكد فيها على ضرورة تعزيز الاهتمام بمفهوم التقنيات الحديثة ووظائفها وأهميتها، ودعوة المختصين

بالبحث التربوي إلى إجراء البحوث حول التقنيات التي يستفاد منها عمليا، وحذر من استخدام برامج جاهزة لم تدرس بعناية وفق معايير تربوية.

وأكد الدكتور أحمد عودة في ورقته حول البحث التربوي المتعلق بتقويم تدريس الدراسات الإسلامية أن التقويم عنصر أساسي في العملية التدريسية، ويتطلب معرفة متخصصة في مجال القياس والتقويم بشكل خاص، وأدوات البحث بشكل عام. ويلاحظ أن ثمة انخفاضاً ملموساً في عدد الدراسات التقويمية في مجال الدراسات الإسلامية، وأن ما أنجز من بحوث يقتصر على مساهمات الباحثين من أعضاء هيئة التدريس لأغراض استكمال متطلبات الدرجة العلمية أو الترقي الإداري، وفي كلا الحالتين يكون البحث مصيره النسيان، ومن الناحية العلمية تتصف معظم هذه البحوث بالضعف وتعتمد مبادرات فردية خاضعة لمحددات زمنية اقتصادية.

وقد ألقى الدكتور عبد الجبار سعيد في ورقته الأضواء على مدى تطبيق البحث التربوي على مادة "الثقافة الإسلامية" التي تعد واسعة الانتشار على صعيد التعليم الجامعي، معتمدا على الملاحظات والاستنتاجات المتعلقة بمؤلفات الثقافة الإسلامية. وقد أشار إلى حجم التباين في القضايا المفصلية بين مؤلفات الثقافة الإسلامية وأصول البحث التربوي، فمعظم تلك المؤلفات –مثلا- لا تصدر عن مشكلة بحثية ولا يتضح لها أهداف تعليمية، ومصطلحاتـها غائمة وكذلك مضمونـها، ولا تراعي الفروق في التخصصات... الخ.

إن الباحثين في مجال الدراسات الاسلامية يمثلون أهمية خاصة لأنـهم أكثر اتصالاً بثقافة الأمة، وأكثر قدرةً على بعث مخزونـها الحضاري إذا أتقن إعدادهم. لقد استطاع العقل المسلم عبر عصور الازدهار الإسلامي ومن خلال دعوة الإسلام إلى العلم وتفتحه على ثقافات الآخرين أن يرسي قواعد التأصيل الثابت لمناهج البحث المختلفة التي استخدمها بكفاءة في شتى ما أنتجه من علوم نظرية وتطبيقية. وإذا كان المسلمون قد استخدموا مناهج بحثية مختلفة فقد استخدموا تلك المناهج من خلال منهجية إسلامية متميزة. وإن نجاح العالم الغربي والحضاري طوال القرون الأربعة الأخيرة إنما هو ثمرة لتطوير مناهج البحث التي أخذها عن المسلمين.

لقد استطاع الغربيون في القرون الأخيرة أن يبلوروا لأنفسهم فلسفات حاكمة للبحث في العلوم المختلفة، وكان لكل فلسفة أثرها في المناهج البحثية وأدواتـها وموضوعاتـها. وقد كثر الحديث عن جوانب الأزمة التي تعاني منها المناهج البحثية في الغرب وقصورها في فهم الظواهر الإنسانية والاجتماعية وبيان الأوجه المناسبة للتعامل معها، وإن تطوير منهجية إسلامية في التفكير والبحث وأساليب التعامل مع هذه الظواهر لا يلبي حاجة ملحة لدى الباحثين المسلمين وفي مجال الدراسات الإسلامية فحسب، وإنما يسهم في ترشيد الحضارة الإنسانية المعاصرة، ويملأ الموقع الشاغر للمسلمين فيها منذ وقت طويل.

ومن الجدير بالذكر بأن المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو) تعكفان على إخراج أوراق الدورة في كتاب مناسب.

مؤتمر دور تربية الطفل في الإصلاح الحضاري

القاهرة 27 – 29 يونية 2001

عبد الرحمن النقيب*

فكرة المؤتمر وأهدافه

جاءت فكرة المؤتمر انطلاقاً من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة ومركز دراسات الطفولة جامعة عين شمس بالدور المحوري الهام لتربية الطفل بمفهومها الواسع الشامل في تحقيق الإصلاح الحضاري المنشود للأمة الإسلامية وتمكينها من تجاوز مرحلة التخلف وتحقيق الحضور العالمي والإسهام في الحضارة الإنسانية وترشيدها، ورغبة صادقة في حشد طاقات العاملين في مجال رعاية الأطفال وتربيتهم وتنشئتهم وتنميتهم وتثقيفهم لدراسة هذه القضية المصيرية الخطيرة وبذل الجهود المخلصه للتعامل معها.

واستهدف المؤتمر إثارة الوعي العام بخطورة وأهمية تربية الطفل تربية إسلامية تسهم في تحقيق آمال الأمة في تحقيق النهوض الحضاري المنشود، ودراسة العقبات التي تحول دون ذلك، والتنبيه على المتطلبات اللازمة لإعداد الوالدين والمعلمين لهذا الغرض، وتحديد دور التربويين، وبيان أهم الخصائص والسمات والقدرات والمهارات والاتجاهات والقيم اللازم اكسابـها للأطفال لتمكينهم من مواجهة التحديات الحضارية الذي يواجهونـها اليوم وفي المستقبل.

وقد عقد المؤتمر برعاية الدكتور مفيد شهاب وزير التعليم العالي في مصر، وتحدث في جلسة الافتتاح كل من الدكتور محمد عوض تاج الدين نائب رئيس جامعة عين شمس، والدكتورة ليلي كرم الدين مديرة مركز دراسات الطفولة في الجامعة رئيسة المؤتمر،

* أستاذ أصول التربية في جامعة المنصورة.

والدكتور عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدكتور عبد الرحمن النقيب مقرر المؤتمر.

أوراق المؤتمر وبحوثه

حضر المؤتمر حوال مائتين وخمسين مشاركاً من أساتذة الجامعات والعلماء والباحثين، وتم فيه مناقشة تسعة عشر بحثاً، إضافة إلى عرض ملخصات لثلاثة عشر بحثاً أخرى في جلسات خاصة بالباحثين الشباب، وذلك على مدى ثلاثة أيام.

تناول الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في بحثه **(تحليل الخطاب التربوي السائد الموجة للطفل ومدى** نجاحه في **أحداث الإصلاح الحضاري).** وأكد على افتقار الخطاب التربوي الموجه إلى الطفل إلى عناصر القوة النفسية وإعمال العقل، وركز على ضرورة تطهير ثقافة الطفل من شوائب الخرافة وعناصر الخوف. كما دعا التربويين إلى النهوض بمسؤولياتـهم في تطوير خطاب تربوي مناسب للطفل وللوالدين يناسب متطلبات المرحلة التي تمر بـها الأمة.

وناقش الأستاذ الدكتور قدري محمود حفني - **(التحديات الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تواجه الإصلاح الحضاري)** وركز على أحادية القطب المسيطر، والثورة الاتصالية، وازدياد الحديث عن المجتمع المدني وحقوق الإنسان، والتصارع القيمي داخل المجتمع وتزايد مخاطر العنف المنظم عالميا مما يؤكد الحاجة إلى منظومة قيمة لمواجهة هذا العالم الجديد. وتتمثل تلك المنظومة في تربية الأبناء على: تحمل الآخر المختلف، وتدعيم قيمة التفكير العلمي، وتنمية التفكير النقدي الابتكاري.

وعرض الأستاذ الدكتور عبد الرحمن النقيب **منهجية البحث** في **الطفولة – أ.د. سيد عثمان** **نموذجاً،** حيث وضح مكونات المنهجية الإسلامية: العنصر المفاهيمي، والعنصر النظري الفلسفي، وقواعد التفسير، عنصر تحديد الإشكاليات والمعضلات الأجدر بالتناول، وعنصر تأكيد الوجود. وبين المهارات اللازمة لتكوين تلك المنهجية: كيفية التعامل مع القرآن والسنة، كيفية التعامل مع التراث، كيفية التعامل مع الفكر التربوي الغربي، كيفية

التعامل مع الواقع. وكيف امتلك أ.د. سيد عثمان مكونات تلك المنهجية، ومهاراتـها المختلفة، وكيف طبقها في بحوثه في مجال الطفولة.

تحدث الأستاذ الدكتور علاء كفافي عن **النسق الأسري المولد الاضطراب عند الأبناء.** وأوضح أهمية الأسرة باعتبارها نسقاً وجماعة أولية، وأشار إلى ألوان عديدة من التعاملات الأسرية الخاطئة سواء من الأم أم الأب أم منهما معا والتي تحدث الاضطراب عند الأطفال. وضرورة إعداد الوالدين مسبقاً للتعامل الصحيح مع الأبناء.

وتحدثت الأستاذة الدكتورة ليلى كرم الدين في ورقتها عن: **دور الأسرة** في **بناء شخصية الطفل وتنميته.** وأوضحت عملية التنشئة الاجتماعية: تعريفها وأهم أهدافها، ودور الأسرة في عملية التنشئة الاجتماعية وفي بناء شخصية الطفل وتنميته، وإبراز الاتجاهات الحديثة في الدراسات التي تصدت لموضوع الأبوة، والكفايات اللازمة لها وأهم البرامج التي أعدت لزيادة كفاءتـها وفعاليتها في تنمية الأطفال.

قدم الأستاذ الدكتور هشام الطالب عرضاً علمياً حول: **بناء الطفل المسلم** في **مواجهة تحديات العصر،** وناقش مظاهر النمو المختلفة للطفل: النمو العقلي واللغوي والاجتماعي في المراحل العمرية المختلفة، وأهمية الرعاية الأسرية المبكرة لإثراء بيئة الطفل وأعطى الرضاعة الطبيعية وزنـها الحقيقي في صحة الطفل، كما أعطى السنوات الأولى من عمر الطفل أهمية بارزة في حسن تربيته ورعايته.

وبين الأستاذ الدكتور أحمد المهدي **كيف** نربي **الطفل من أجل الإصلاح الحضاري: منظور إسلامي حضاري معاصر،** حيث تحدث عن المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية التي تمثل تحديات للأمة العربية والإسلامية. كما توقف عند مصطلحات البحث الكبرى: الحضارة والتربية والإصلاح ثم قدم تصوره لمفهومي العالم والإنسان، وفقاً للرؤية الإسلامية والتضمنيات التربوية لتلك الرؤية.

وتحدث الأستاذ الدكتور عبد الغني عبود عن **أهم** تجارب **الإصلاح الحضاري عن طريق تربية الطفل:** نماذج **إسلامية وعالمية.** وعرض في ورقته لتجارب ألمانيا وروسيا البلشفية وأمريكا وكيف كانت التربية أداة الإصلاح الحضاري في كل منها. ثم أفرد حديثاً

مطولا عن التجربة الإسلامية في عصور الازدهار الإسلامي بمؤسساتـها التربوية العديدة ونشرها للعلوم والمعارف ونجاحها في إقامة حضارة إسلامية زاهرة.

وقدم الأستاذ الدكتور رشاد موسى ورقة عن **البناء النفسي للطفل لمواجهة التحدي الحضاري** في **ضوء المنظور الإسلام**، حيث بين مكانه الأولاد في الإسلام، والاهتمام بتربية الطفل منذ تكوين الجنين، ومراحل الرضاعة، والفطام، والمهد والصبي كما عرض لآراء بعض علماء التربية المسلمين الذين اهتموا بالطفولة: الغزالي وابن سينا، وألوان الرعاية التي حظي بـها الطفل المسلم: الرعاية البدنية والوجدانية والعلمية والاجتماعية وكيف يمكن الاستفادة من كل ذلك في عصرنا الحديث.

تناولت الأستاذة الدكتورة صفاء الأعسر موضوع: **تربية الطفل والإصلاح الحضاري من الذكاء إلى الحكمة، و**عرضت موعة التوترات التي تعاني منها ا تمعات الحديثة: التوترات الناجمة عن الصراع بين العالمية والمحلية، وبين العالمية والفردية، وبين الحداثة والأصالة، وبين الاعتبارات الفورية والاعتبارات الآجلة في حل المشكلات، وبين تدفق المعرفة وقصور البشر عن استيعابـها، وبين الماديات والروحانيات كما عرضت أيضاً لاستراتيجيات مختلفة لمواجهة تلك التوترات ومنها: نظرية الذكاء المتعدد، ونظرية قابلية المخ للتعديل الذاتي، ونظرية الذكاء الوجداني، ونموذج السلوك الذكي، ونموذج الإثراء لكل المدرسة، واختارت هي نموذج الحكمة وعرضت لأهم أبعاده.

أوضحت الأستاذة الدكتورة نادية شرف **خصائص الطفل القادر على التحدي،** ففي عالم شعاره: العقل والعلم والتكنولوجيا، فإن الطفل بجوار تمسكه بعقائده وإسلامه لابد أن تنمي لديه مهارات التفكير، وحب الجماعة، والتعلم مدي الحياة. والمدرسة والأسرة معا مطالبان بتنمية جميع قدرات الطفل العقلية والوجدانية.

ناقش الأستاذ الدكتور إلهامي إمام كيفية **تحقيق الانتماء عند الأطفال لمواجهة التحدي.** فوقف طويلاً عند مفهوم الانتماء لغة واصطلاحا، وعلاقة الانتماء بالاغتراب والولاء والفردية وذكر أنواع الانتماء ومستوياته، وأساليب تحقيق الانتماء الايثاري لا الأناني لدي الأطفال من خلال اللعب الإيهامي، والتعبير القصصي، والتعبير الفني والنشاط العقلي.

وجاءت ورقة الأستاذ الدكتور عبد المطلب القريطي عن: **الموهبة والتفوق: إشكالية المفهوم ونموذج جديد،** وتوقفت عند جوانب الالتباس في معنى الموهبة والتفوق من خلال متابعة التعريفات التي أوردها العلماء والباحثون للمصطلحين، ثم خلص إلى نموذج مقترح للأداء الإنساني الفائق يشمل الموهبة والتفوق والإبداعية والعبقرية، والعوامل الوسيطة التي تؤدي إلى ذبول الموهبة والطاقات الكامنة لدى الفرد أو تساعد على تحققها من خلال الأداء المتفوق، والإبداعي، والعبقري.

تناول الأستاذ الدكتور كمال الدين حسين **دور التواصل الشفاهي والقصة** في **التنشئة الثقافية للطفل وتنمية إبداعه،** فتحدث عن أهمية التواصل الشفاهي بين (الراوي) أو المعلم والمستمع أوالتلاميذ خلال فن رواية القصة سواء داخل حجرات النشاطات والفصول أو خارجها، كما دعت الورقة إلى الاستفادة من كبار السن وأصحاب الخبرات في ا الات كافة لإكساب الأطفال كثيراً من الخبرات من خلال التواصل الشفاهي والحكي.

ناقش الأستاذ الدكتور مجدي عبد الكريم **أساليب إثارة التفكير والإبداع داخل حجرة الدراسة** في **عصر المعلومات،** فتحدث عن الطريقة المبدعة في التدريس في عصر المعلومات، وتنمية الإبداع متعدد الأبعاد لدى الطلاب الموهوبين، وأساليب التدريس من أجل التفكير والإبداع، واتجاهات المدرسين نحو تعليم التفكير، ووسائل تحسين تعليم التفكير في مدارسنا.

تناول الأستاذ عبد التواب يوسف **دور أدب الطفل** في **تحقيق التنشئة الثقافية للأطفال وإعدادهم لعالم الغد،** ومن خبرته كأديب أطفال تحدث عن تضافر الفنون في إثراء الطفل ثقافياً، وأثر حكايات ما قبل النوم على الطفل، والاهتمام العالمي بأدب الطفل، وضرورة عودة الأطفال إلى ساحة الشعر لتذوقه ومراعاة الفروق الفردية والمراحل العمرية عند صياغة أدب الطفل.

تحدثت الأستاذة الدكتورة ليلى عبد ا يد عن **الإعلام والتنشئة الاجتماعية للطفل: دراسة حالة مصر،** وتناولت فيه مدى تعرض الطفل المصري لوسائل الاعلام المختلفة من صحافة وإذاعة وتليفزيون وفيديو وإنترنت، ومزايا تلك الأدوات الإعلامية، وآثارها السيئة

خاصة أفلام الكارتون، والإعلانات، وأفلام العنف وكيف يمكن ترشيد استخدام تلك الوسائل لحسن تربية الطفل.

ناقش الأستاذ الدكتور رشدي طعيمه **العولمة وأدب الطفل العربي** فوقف عند مصطلح العولمة، والموقف من العولمة بين التأييد والمعارضة، كما بين أهم الاتجاهات المعاصرة في أدب الطفل وقدم رؤية مستقبلية لأدب الطفل العربي.

قدم الأستاذ الدكتور فتحي الزيات دراسة حول **أثر إدمان الأطفال للتليفزيون على نموهم العقلي والمعرفي وبعض الخصائص النمائية الأخرى،** أوضح فيه مدى استخدام الأطفال للتليفزيون. والآثار السلبية لهذا الاستخدام على النمو العقلي والمعرفي والوجداني وطالب بضرورة وجود فلسفة واضحة لاستخدام أطفالنا للتليفزيون استخداما يراعى مطالب النمو السليم.

وبجوار تلك الدراسات المتخصصة التي أعدها الأساتذة الخبراء في مجال الطفولة. شملت فعاليات المؤتمر عرض مجموعة من الأبحاث التي تم اختيارها من بين الدراسات التي تقدم بـها شباب الباحثين. وشملت تلك الدراسات ما يلي:

- د. أسماء السـرسي / د. أماني عبد المقصود: **(المساندة الاجتماعية كما يدركها المراهقون وعلاقتها ببعض المتغيرات النفسية)**
- د. أماني سعيدة سيد إبراهيم: **(العلاقة بين العدوان والتوكيدية وأساليب المعاملة الوالدية وأثر برنامج لخفض السلوك العدواني باستخدام النمذجة والتصوير الفوري لدى أطفال المرحلة الابتدائية)**
- د. إيمان أحمد خضر / د. جمال فايد: **(أثر استخدام الأنشطة المسرحية على بعض المهارات الاجتماعية لدى الأطفال المعاقين ذهنيا القابلين للتعلم – دراسة تجريبية)**
- بدرية بنت صالح بن عبد الرحمن الميمان **(مرحلة الطفولة المبكرة في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة)**

- د. جبر محمد جبر / د. محمد عبد ا يد موسى **(الإنجاز لدى عينات من الأطفال المصريين المقيمين داخل مصر وخارجها)**
- د. جمال تفاحة / د. سونيا هانم قزامل **(فعالية تدريس وحدة مختارة من الدراسات الاجتماعية في تنمية حب الاستطلاع والتفكير التقويمي، وأثر ذلك على الاتجاه نحو الدراسات الاجتماعية، وخفض النشاط الزائد لدى تلاميذ الصف الأول الإعدادي).**
- د. خالد عبد الرازق السيد **(أثر وجود جماعة الأقران على الأداء الابتكارى لطفل الروضة دراسة شبة تجريبية)**
- د. سنيه جمال عبد الحميد **(نمو فكرة الوطن عند الطفل)**
- صلاح الدين عبد القادر محمد **(علاقة توكيدية الأب بتربية الأبناء وأثر ذلك على مشاركتهم في الأنشطة التربوية)**
- د. صلاح الدين محمد توفيق **(دور المدرسة في تأصيل السلوك الجمالي للطفل من منظور إسلامي)**
- د. عبد الرحمن سيد سليمان / د. سميرة محمد شند **(وجهة الضبط وعلاقتها بالسلوك التعاوني لدى الأطفال)**
- د. عبد الله على محمد إبراهيم **(فاعلية برنامج تعليمي مقترح لتنمية المفاهيم العلمية الشائعة في تساؤلات أطفال ما قبل المدرسة واكتسابـهم لبعض مهارات عمليات العلم)**
- د. فتحي عبد الرسول محمد **(تطوير بعض جوانب التعليم الابتدائي في ضوء عصر العولمة " دراسة تحليلية)**
- د. منى السالوس (**القيم الإسلامية في قصص أطفال المرحلة الابتدائية)**

وقد تمخضت مداولات المؤتمر عن عدد من التوصيات كان منها ضرورة الاهتمام بتنقية ثقافة الطفل من كل شوائب الخرافة والتسلط والإرهاب وتقديم ثقافة علمية تقوم على الحوار وتؤكد مبادئ الشورى واحترام رأى الآخر، والعمل على ترسيخ القيم الدينية

التي تدعو إلى التسامح بين الأطفال ونبذ العنف وقبول الآخر وذلك من خلال برامج الإرشاد الدينية والنفسية المتخصصة. وأوصى المؤتمر بضرورة إصدار مجلة علمية متخصصة موجهة للآباء حول تنشئة الطفل ورعايته والمشكلات التي يتعرض لها والبرامج التي تساعد الوالدين في حل هذه المشكلات.

كما وجه المؤتمر نداء إلى جميع التربويين بضرورة الاهتمام بقضايا الطفل وإجراء الدراسات والبحوث لإثراء بيئة الطفل داخل الأسرة والمدرسة وا تمع، والتصدي للمشكلات التي تحول دون توفير بيئة للطفل تمكنه من أداء دوره الحضاري المنشود، وكذلك ضرورة تقديم دراسات ذات مستوى علمي غير أكاديمي بحت توجه إلى الوالدين وإلى المعلمين لتساعدهم مساعدة مباشرة على تربية الطفل في سنوات العمر المختلفة.

كما وجه نداء إلى جميع رجال الإعلام والمسؤولين عن وسائل الإعلام بضرورة تخصيص برامج خاصة موجه إلى الأطفال، وأخرى إلى الوالدين تدور حول تربية الطفل تربية سليمة تمكنه من مواجهة تحديات العصر، وضرورة الحد من أفلام العنف والجريمة نظراً لتأثيرها السيئ على الأطفال.

ومن الجدير بالذكر أنه يجري العمل حالياً على إخراج أعمال المؤتمر في كتاب يتضمن بحوث المؤتمر وأهم التعقيبات التي قدمت حولها وتوصيات المؤتمر. ويتوقع أن يتم الفراغ من ذلك في شهر مارس عام 2002 بإذن الله.

ندوة:
تيارات الفكر الإسلامي المعاصر قضايا الإصلاح والتجديد
بيروت، لبنان: 16 و17 أبريل(نيسان) 2001م

نظمت الندوة بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية والمعهد العالي للدراسات الإسلامية التابع لجمعية المقاصد الخيرية في بيروت. وهدفت الندوة إلى تسليط الضوء على عدد من القضايا الرئيسة العامة في الفكر الإسلامي ومنها رؤية العالم، ومشروع إسلامية المعرفة، والتجديد والاجتهاد، ومستقبل الخطاب الإسلامي. وقد عقدت الندوة في مقر المعهد العالي في بيروت، وشارك فيها نحو ثمانين من أساتذة الجامعات وطلبة الدراسات العليا والباحثين والمهتمين بقضايا الفكر والثقافة من لبنان وسوريا.

وتحدث في جلسة الافتتاح الدكتور هشام نشابة رئيس المعهد العالي للدراسات الإسلامية عن إيجابيات التعاون بين المعهدين، كما أشار إلى التطورات على صعيد الدراسات المعاصرة ولاسيما في العقدين الأخيرين التي تضمنت نقداً وتفاعلاً وحواراً مع الحضارة الغربية الحديثة ومناهجها ورموزها يوحي بأن الغرب لم يعد قدوة وقبلة كما كان لدى كثير من الباحثين والمفكرين في العالم العربي والإسلامي في مرحلة سابقة. ودعا نشابة إلى إبداع واجتهاد فكري يتبلور من خلال شخصية إسلامية تقبل على التجدد والحداثة إقبالها على الفلسفة والتراث.

وفي المقابل دعا الدكتور عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في خطاب الافتتاح إلى تأمل مظاهر الخلل والتفكك والتنازع في الأمة من المحيط إلى المحيط

حيث لا ينقص أمتنا الموارد ولا القيم. وأورد الدكتور أبو سليمان إحصائيات عن إنتاج العالم الإسلامي مقارناً بإنتاج كل من فرنسا وألمانيا واليابان، رجع سبب هذا الضعف إلى هشاشة التربية والتكوين النفسي مما يستدعي إعادة النظر في مناهج الفكر و الثقافة والتربية لإحداث التغير المطلوب.

وانقسمت الندوة إلى أربع جلسات جلستان في كلّ يوم، واتسمت الندوة بحضور جيد وحوار فكري سجالي أصيل ولاسيما في الموضوعات الحساسة مثل إسلامية المعرفة والاجتهاد والتجديد، كما كانت مداخلات الحضور غنية ومنوعة.

كان موضوع الجلسة الأولى رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر، وقدم فيها الدكتور وجيه كوثراني ورقة بعنوان: رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر والعلاقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، وتوصل إلى أن العالم الإسلامي لا يختلف عن سياق التجربة المسيحية في فصل الدين عن الدولة مستشهداً بأقوال برنارد لويس ومحمد عمارة وابن خلدون ملاحظاً أن التاريخ الإسلامي مليء بالصراعات والحروب والفتن وتوسل الدين من أجل التغلب، وذلك مماثل للسياق الأوروبي لتجاذب الدين والدولة مما يجعل ا تمعات الإسلامية بحاجة إلى فصل السلطة المدنية عن مثيلتها الدينية.

كما قدم فيها الدكتور رضوان السيد ورقة بعنوان حول رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر: الحتميا ت المؤتلفة و الإمكانات الأخرى، استعرض فيها أربعة مشاهد فكرية خلال القرن العشرين المنصرم مستخلصا أن الأزمة الفكرية راوحت مكانـها بدرجات متفاوتة طوال القرن العشرين، إلى أن انفجرت في الـ ّتسعينيات تعبيرا عن العجز في مواجهة إشكاليات العصر. وانتقد السيد من أسماهم بإحيائي إسلامية المعرفة مشيراً إلى الجهود التي يقوم بـها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ذلك أن البحث عن الخصوصية – بوجه الحداثة والعالمية- هو شكل من أشكال الوهم و الاستلاب يسد على المسلمين منافذ الدخول إلى الحداثة و العالمية.

وفي تعقيبه على ورقة رضوان السيد انتقد زكي الميلاد نظرة الدكتور السيد الأحادية إلى من سماهم الإحيائيين، وتساءل عن سبب إصراره على القطع بين طموحي الهوية و التقدم، وعدم رؤيته لإمكانيات الترابط والتكامل بينهما، مع العلم أن الحداثة مسارات

متعددة تحمل في طياتـها بذور التناقض أو حتى الصراع ... وحداثات العالم ليست بالضرورة غربية المنشأ و المآل ..

وكان عنوان الجلسة الثانية: مشروع الجمع بين قراءة الوحي والكون كما يعكسها مشروع إسلامية المعرفة، وكانت الورقة الأولى فيها للدكتور عبد الحميد أبو سليمان الذي استعرض الصيرورة التاريخية للفكر الإسلامي وتطوره والمفاصل التاريخية الكبرى التي مر بـها، مستخلصا أن هذا الفكر شهد أزمات وإشكاليات منذ ريعان شبابه في القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى حيث بدأ الموروث الفلسفي والمنطقي اليوناني (الهلليني) والفارسي الإشراقي والغنوصي يتسرب إلى الفكر الإسلامي الفقهي والأصولي والكلامي. واستعرض أبو سليمان بدايات الحديث المعاصر عن (أسلمة المعرفة) وضرورتـها ومناهجها وسبق المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى تبني المشروع الذي أطلقه أول مرة إسماعيل الفاروقي.

وقدم الدكتور فتحي ملكاوي الورقة الثانية، واستعرض فيها مشروع إسلامية المعرفة من حيث كونه عرضاً للرؤية التوحيدية الكونية وهو يقف في مقابل مشاريع أخرى تتجاذب الأمة مثل: القومية والتحديث والتغريب والعلمانية. وأشار إلى أن المشروع ينطلق من تشخيص حقيقة الأزمة التي تمر بـها الأمة عبر تاريخها، واعتبار أن هذه الأزمة في حقيقتها أزمة فكرية، وأن سائر الأزمات الأخرى في جوانب حياة الأمة رغم عمقها وتجذرها هي مجرد نتيجة للأزمة الفكرية أو مظهر من مظاهرها. وتطرق الباحث إلى عرض الصور الخطأ في فهم إسلامية المعرفة وعوامل سوء فهمها، وخصائص مشروعها المعاصر ومزاياه، إضافة إلى الكيفية التي يمكن أن تقرأ فيها أطروحات المعارضين لمشروع إسلامية المعرفة.

وعقب على موضوع الجلسة الثانية كل من الدكتور رضوان السيد وأبو القاسم حاج حمد منتقدين المشروع في بعض جوانبه الإجرائية مثل عدم وضوحه أو هشاشته المنهجية، أو السجال حول مدى الحيادية أو الموضوعية في العلم أو المعرفة.

وتضمنت الجلسة الثالثة موضوع (التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) وتحدث فيها الأستاذ المحامي عمر مسقاوي الذي استعرض أنساق التجديد في الفكر الغربي الحديث والفكر الإسلامي الحديث منه والمعاصر منتهيا بالدعوة إلى وضع قائمة بالمستجدات التي

تواجه الفكر الإسلامي وا تمع الإسلامي. كما تحدث الدكتور عبد الحميد أبو سليمان فأكد على أهمية التربية ودور الأسرة في العملية التربوية مشيراً إلى جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومقارباته قي مجال الاجتهاد الجماعي والتجديد فضلاً عن تجربة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا في ا ال التربوي و مجال التطبيق العملي لاجتهادات إسلامية المعرفة، ضمن رؤية الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون. وعقّب على المداخلتين كل من الدكتور أسعد سحمراني والأستاذ وليد نويهض، وقدم عدد من الحضور مداخلات غنية. وكان عنوان الجلسة الرابعة مستقبل الخطاب الإسلامي وتكلم فيها الدكتور أحمد موصللي الأستاذ بالجامعة الأمريكية في بيروت بعنوان: مستقبل الخطاب الإسلامي في ظل الديمقراطية والعولمة. وأشار إلى أن مستقبل الخطاب الإسلامي المعاصر يتعلق بقدرته على إزالة صفة الإرهاب عنه وتطوير خطاب تعددي ديموقراطي لا يحاول الوصول إلى السلطة عن طريق القوة. وعقب عليها الدكتور مروان قباني محولاً بؤرة الاهتمام في هذه الإشكالية صوب الأنظمة التي وصلت إلى السلطة عن طريق القوة والتغلب .. وأن الديموقراطية أصبحت مطلب الجميع، لكننا لا ندري أية ديمقراطية نريد وليس ثمة توافق بين الجميع على معنى موحد لها أو الاتفاق على تعددية تسع الجميع. وانتهى قباني إلى أن المطلوب من الإسلاميين والخطاب الإسلامي عموما أن يتحول مبدأ الشورى إلى مؤسسا ت و أنساق حضارية متكاملة.

وقدم الدكتور عزالدين موسى الأستاذ بجامعة الملك سعود بالرياض ورقة بعنوان: مستقبل الخطاب الإسلامي أكد فيها أن التجديد صفة ملازمة للمجتمع المسلم حتى في فترات نومه الحضاري، لكن الحوادث المتلاحقة على الأمة أفرزت ألواناً من الخطاب الإسلامي لا تتجاوز شعارات ترفع ولا تتضمن برامج مدروسة تنفذ. وأن ظروف الألفية الثالثة تفتح ا ال أمام خطاب إسلامي جديد، تكون فيه المسألة الفكرية قضية مركزية في مستقبل الخطاب الإسلامي؛ لأنه مناط بإشكالات العصر متخطٍ للماضي محترم للثوابت المتفق عليها والقطعي في الدلالة والثبوت بمنهج توفيقي بين كليات الإسلام والواقع المستجد، والشورى مثال لذلك فهي من الثوابت، لكن وجودها في كتب الفقه وكتب السياسة الشرعية وجود مغيب إلى حد ما.

وقدم الأستاذ جمال ياروت من دمشق مداخلة بعنوان قراءة في واقع الحركة الإسلامية المعاصرة، لاحظ فيها أن الهم الأكبر المشترك لهذه الحركات هو كيفية إقامة الحكم الإسلامي أو الدولة الإسلامية مع العلم بأن الفصل بين الدين والدولة أو فصل الخلافة عن السلطة بات ضرورة تفرض نفسها. وتحدث عن الخلافة الإسلامية في مراحل الدولة ولاحظ أن دورها لا يختلف عن الدور الروحي للبابا الكاثوليكي. وقد عقب على ورقته الأستاذ علي دحروج، فأكد أن مسالة الدولة الإسلامية المنشودة ليست مسألة تسمية فالحكم بالإسلام هو الغاية والصدق، وأن الدين والدولة يتكاملان ولا يتقابلان، وأن تفسير التاريخ يجب أن يتم بطريقة لا تلغي دور النص والتفاعل معه وبغض النظر عن الظروف التي حولت الحكم من خلافة راشدة إلى ملك عضوض.

وقد اتصفت أجواء الندوة بقدر ملحوظ من الحيوية والتفاعل والشد والجذب حول معظم القضايا المطروحة ومثّل الحضور تنوعاً وتبايناً واضحاً في المشارب الفكرية والمذهبية ومستويات التوجه المنهجي واختلاف معدلات أدلجة الأفكار؛ بل تجاه معطى (الإيديولوجيا) في حد ذاته الذي ما زال يخافه البعض وترتعد فرائصه لسماعه.. كما عبرت مداخلة الدكتور رضوان السيد عن هذه المخاوف من خلال اتـهام مشروع أسلمة المعرفة بالأدلجة. هذا مع العلم بأن الدكتور عبد الحميد أبو سليمان يتساءل عن السبب في صرف دلالة مصطلح الإيديولوجيا إلى الجانب السلبي، إلى هذا الحد!! إضافة إلى أن انفتاح المشروع ونشاطاته لإسهامات كثيرٍ ممن تتفاوت رؤاهم وتتعدد اتجاها م.

الأسماء والكُنى للدولابيّ[1]

(310 هـ / 923م)

أبو الفداء سامي التوني*

samy_amz@hotmail.com

للحضارة الإسلامية اهتمام خاص بالأعلام والتراجم، وتتعدد صور التعبير عن الشخصية الواحدة في التراث الإسلامي بشكل يوقِع – من لا عهد له بذلك – في اللبس والحَيرة، فيعبر تارة بالاسم، وتارة بالكنية أو اللقب، وأخرى بالنسبة أو النسب المتعددة للشخصية الواحدة، وقد يمزج بين أشياء من هذه ليأتي في صور أخرى شتى[2]، مما دعا لوضع مؤلفات تختص ببيان الألقاب تارة، والنسب أو الكُنى أخرى وتشير إلى من عرفوا بـها.

وللمحدثين اهتمام خاص بمعرفة "الكنى" ومن تكنى بـها لضرورة ذلك في تمييز الرواة في الأسانيد فلا يقع الناقد في الجمع بين رجلين يتوهمهما واحدا، أو يفرق بين رجل واحد جاء ذكره مرة باسمه ومرة بكنيته فيظنه اثنين، لذا جعل ابن الصلاح "معرفة الأسماء

---

* باحث مصري متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث.

1 هو محمد بن أحمد بن حماد بن سعد، أبو بِشْر، الأنصاري، الدولابي (224 هـ / 839 م – 310 هـ / 923 م) : مؤرخ، من حفاظ الحديث، كان وراقا، من أهل "الري"، نسبته إلى "الدولاب" من أعمالها. رحل في طلب الحديث، واستوطن مصر، اشتهر بكتابيه "الأسماء والكنى" و"الذرية الطاهرة النبوية".

(انظر: ابن كثير: البداية والنهاية 11 / 145، الذهبي: سير النبلاء 14 / 309: 311. (201)، الزركلي: الأعلام 5 / 308، ...).

2 من أمثلة ذلك: عبيد الله بن أحمد بن عثمان بن الفرج، أبو القاسم، الأزهري، الملقب بابن أبي الفتح وبابن السوادي شيخ الخطيب البغدادي، أكثر عنه الرواية، وتفنن في التعبير عنه بصور عدة: (أبو القاسم الأزهري)، (عبيد الله بن أبي الفتح الفارسي)، (عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفي)، (الأزهري)، وكلهم واحد.

(أبو الفداء سامي التوني: علم أصول الحديث – أصول الأسماء والكنى والألقاب والنسب)

والكنى" أحد "أنواع" علوم الحديث[3] في كتابه الشهير "علوم الحديث" المعروف بـ "مقدمة ابن الصلاح"[4].

قال ابن الصلاح: "وهذا فن مطلوب، لم يزل أهل العلم بالحديث يعنون به ويتحفظونه ويتطارحونه فيما بينهم وينتقصون من يجهله"[5].

وقال السخاوي: "وفائدة ضبطه الأمن من ظن تعدد الراوي الواحد المكنى في موضع والمسمى في آخر"[6].

وهذا غير مقصور على المحدثين – وإن كانوا أكثر اشتغالا به – فهو من جملة علوم اللغة وأنواعها أيضا على التصنيف الذي وضعه لها السيوطي في كتابه "المزهر"[7].

وقد أُفْرِدت للكنى مؤلفات عدة[8]، منها كتاب "الأسماء والكنى" للدولابي[9] (ويعرف

---

3 النوع الـ 50 من أنواع علوم الحديث (حسب التقسيم الذي ارتضاه ابن الصلاح لعلوم الحديث، واتبعه أكثر العلماء من بعده).

4 انظر: ابن الصلاح: المقدمة ص 508: 517، البلقيني: محاسن الاصطلاح ص508، 509، 511، 513، 515، النووي: التقريب 2 / 278 : 286، السيوطي : تدريب الراوي 2 / 278: 286، السخاوي: فتح المغيث 3 / 199: 205، ...

5 مقدمة ابن الصلاح ص 508.

6 فتح المغيث 3 / 199.

7 انظر : المزهر 1 / 9، 2 / 357: 363. وكذا نبه عليه القلقشندي في صبح الأعشى، كما ذكر صديق حسن خان "علم معرفة ما وقع في القرآن من الأسماء والكنى والألقاب" ضمن علوم القرآن الكريم (انظر: أبجد العلوم 1 / 69، 2 / 510).

8 أشهرها "الأسماء والكنى" لمسلم بن الحجاج، وابن منده، وغيرهما، على أن أجلها جميعا كتاب أبي أحمد الحاكم.

9 الشائع عند السلف ذكره باسم "الأسماء والكنى"، وبه سماه رواة الكتاب: ابن ماكُولا وابن خَير الإشبيلي وابن عساكر أيضا (انظر: ابن خير: الفهرسة ص 213، ابن ماكولا: الإكمال 1/ 86، 2/ 349.، 3/ 117. ، 7 / 61، 212، 219، ابن عساكر: تاريخ دمشق 12 / 240 (نقلا عن الإكمال لابن ماكولا)، ...)، وهو ما يقوي هذا الوجه ويقدمه على الآخر الذي يسميه "الكنى والأسماء" ولم أجد من ذكره به – بالإضافة إلى إثباته على غلاف الطبعة الهندية - سوى بروكلمان 3 / 222، سزگين 1 / 274 (الطبعة المصرية).

ولا نعرف في كتب هذا الفن أبدا كتابا باسم " الكنى والأسماء " وإنما عرفت جميعا باسم " الأسماء والكنى "منها كتاب مسلم بن الحجاج وابن الجارود والحاكم أبي أحمد وابن منده وغيرهم، ولم نجد اختلافا في اسم أي منها ما خلا كتاب الدولابي هذا، وهو ليس بخلاف فما كان بروكلمان ولا سزكين يوما من العلماء فيعد خلافهم خلاف علمي !

أيضا بـ " الكنى والأسماء"، ويعبر عنه أيضا بـ "الكُنى"[10].

اختص الدولابي كتابه بكُنى الصحابة والتابعين خاصة، استأثر قسم الصحابة بنحو ربع الكتاب[11]، وحظي قسم التابعين ببقيته[12].

وقدم الكتاب بالحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فذكر اسمه وكنيته، ثم أفضى إلى الحديث عن كنى الصحابة في قسمين :

الأول: "ذِكْر المعروفين بالكُنى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ": ذَكَر فيه : أبا بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وسعد بن أبي وقاص، وأبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم، ثم ساق كنى غيرهم من الصحابة مرتبين على الحرف الأول من كُناهم فذكر من ابتدأ بالألف، ثم بالباء، ... وهكذا.

الثاني: "ذِكْر كُنى المعروفين بالاسم من الصحابة": سلك فيه المسلك الأول، ولم يكرر فيه ما سبق فيه.

أما التابعون فقد جعل لهم قسما واحدا بوبه بـ (ذكر كُنى التابعين).

ولم يرتب الدولابي الكنى في كتابه ترتيبا هجائيا تاما، بل اقتصر على الحرف الأول من الكنية[13] في كل من قسمي الكتاب (الصحابة، التابعين)، بل وفي قسمي الصحابة أيضا كل منهم على حدة، فيبوب (من كنيته ...) فيسرد من عرِف بذلك، ثم يفَصلُ ما أجمل بنفس الترتيب الذي ساقه في السرد المتقدم، ويروي تحت كل كنية منها رواية أو روايات ورد فيها ذكره بكنيته.

وقد سلك الدولابي في كتابه منهج أهل الحديث فروى الأخبار بأسانيده، وربما علق على بعضها تعليقا موجزا بنقد الإسناد(14)، كما اتسم بالإيجاز وعدم الإطالة، ولم تظهر شخصيته في الكتاب خلا كونه راويا منظما لمادة الكتاب.

---

10 به عبر عنه: ابن حجر: التلخيص الحبير 1 / 49، القول المسدد ص 27 (ط. مكتبة ابن تيمية، مصر)، ...

11 1 / 2: 94.

12 1 / 95: 2 / 170.

13 الحرف الأول بعد لفظ (أبو).

14 مثلا : 2 / 119. وانظر أيضا: ابن حجر: القول المسدد ص 27.

وللكتاب رواية واحدة – فيما نعلم – هي رواية محدث مصر الثقة أبي بكر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن الفرج، المعروف بالمهندس وبابن المهندس (385 هـ / 995م)[15]، وعنه رواه الناس[16]، وعن هذه الرواية صدر الكتاب عن دائرة المعارف العثمانية بحيدرأباد الدكن (الهند)، سنة 1322 هـ / 1904 م (باسم " الكنى والأسماء ") في جزأين(200 + 171 صفحة) من القطع الكبير، اعتمد في إخراجها على نسخة خطية واحدة وقعت فيها بياضات وأغلاط[17].

ولا نعلم أنه قد ألفت شروح أو مختصرات على الكتاب، إلا فهرسين هما : "التصنيف الفقهي لأحاديث كتاب "الكنى والأسماء" للدولابي" لعصام الدين علام حسين، و"فهرس الأحاديث والآثار لكتاب "الكنى والأسماء للدولابي. ويليه: فهرس مسانيد الرواة ومروياتـهم» لعدنان علي شلّاق، كما لا نعلم له نسخا إلكترونية حتى الآن.

---

15 أبو الفداء سامي التوني : جمهرة الأعلام.

16 انظر : ابن خير : الفهرسة ص 213، ابن ماكولا في الإكمال 2 / 349، 7 / 61، ...

17 كما صرح بذلك طابع الكتاب (الأسماء والكنى 2 / 171)، ومن أمثلة الأخطاء الواردة فيه : في 1/ 61 س 13، 14 في سياق نسب أبي هريرة رضي الله عنه : " ... بن عبد النشر والنشر صنم ..." كذا، وقد نقل ابن حجر في الإصابة 4 / 203 العبارة عن الدولابي بلفظ " الشرى "، وهو المناسب إذ لم يقل أحد أبدا في نسب أبي هريرة لفظ (النشر) وإنما قالوا (الشرى). ومن الأخطاء أيضا : في ترجمة أبي السليل ضريب بن نقير (بالقاف) أثبت في موضعين من الكتاب 1 / 193 س 5، 13 باسم "ضريب بن نفير" بالفاء وهو تصحيف. (انظر مثلا: تقريب التهذيب رقم 2984).

الخِطَط

(المسمى "المواعظ والاعتبار بذكر الخِطط والآثار") للمقْريزي (845 هـ)

نستطيع أن نصف كتاب « المواعظ والاعتبار بذكر الخِطَط والآثار » لتقي الدين المَقْريزي، والمعروف اختصارا بـ "الخِطَط" بتاريخ (مصر - القاهرة) ومجتمعاتـها أيام الدول الإسلامية، فإن القاهرة وخططها القديمة وتطوراتـها الجغرافية وشوارعها، بل أرضها وأسواقها ورياضها ومدارسها وكل ما احتوت من معاهد وصروح ودور عامة تشغل فراغا كبيرا في الخطط.

ويبدو أن المقريزي قد استغرق وقتا طويلا في إعداد مادة كتابه قبل أن يبدأ في كتابة " الخطط " فهو يقول في مقدمته : "... فَقَيدت بخطي في الأعوام الكثيرة، وجمعت من ذلك فوائد قَل ما يجمعها كتاب أو يحويها لعزتـها وغرابتها إهاب..."[1].

وقد سجلَ المَقْريزي مقصده من الكتاب فقال : " فأردت أن ألخص منها أنباء ما بديار مصر من الآثار الباقية عن الأمم الماضية والقرون الخالية، وما بقي بفسطاط مصر من المعاهد غير ما كاد يفنيه البلى والقدم ولم يبق إلا أن يمحو رسمها الفناء والعدم، وأذكر ما بمدينة القاهرة من آثار القصور الزاهرة وما اشتملت عليه من الخطط والأصقاع، وحوته من المباني البديعة الأوضاع مع التعريف بحال من أسس ذلك من أعيان الأماثل والتنويه بذكر الذي شادها من سراة الأعاظم والأفاضل،... وأنثر خلال ذلك نكتا لطيفة وحكما بديعة شريفة من غير إطالة ولا إكثار، ولا إجحاف مخل بالغرض ولا اختصار بل وسط بين الطرفين وطريق بين بين "[2].

1 **الخطط** 1 / 3 (ط. بولاق الأميرية، مصر).
2 السابق.

مِن الصعب أنْ نعين تاريخ البدء في كتابة وتنظيم المقريزي للخطط، لكن ثمة عبارات في ثنايا الكتاب تشير إلى أن ذلك كان بين 820 هـ و 825 هـ[3]، كما أن هناك ما يدل على أن أجزاء كثيرة من الخطط كتبت قبل سنة 820 هـ[4]، ولا ريب أن الكتابة في الخطط قد استمرت إلى ما قبيل وفاته سنة 845 هـ، قد استمر المقريزي في كتابة الخطط حتى آخر سنة 843 هـ[5].

وقد التزم في مقدمة كتابه أن يعزو كل نقل إلى الكتاب الذي أخذ عنه، فلا يكاد المقريزي ينقل رواية أو واقعة أو وصفا إلا أسنده إلى مصدره ومؤلفه، فأما أخبار فتوح مصر وتاريخها قبل الإسلام فيرجع في معظمها إلى ابن عبد الحكم وابن يونس والمسعودي وابن وصيف شاه، ويرجع أخبار الفسطاط الأولى إلى الكندي وابن زولاق، وفي وصف النيل وغيره من الموضوعات الجغرافية إلى المسعودي، وفي عصر الدولة العبيدية (الفاطمية) يرجع بالأخص إلى ابن زولاق والمسبحي وابن المأمون والجواني، وفيما يلي ذلك من أخبار مصر والقاهرة يرجع المقريزي إلى القاضي الفاضل وابن عبد الظاهر، ثم ابن المتوج.

والكتاب عرض مستفيض لجغرافية مصر والقاهرة والنيل القديمة وسيرها منذ الفتح الإسلامي، ومجمع فريد من صور مصر العمرانية والاجتماعية والفنية في العصور الوسطى، ومعرض بديع لتاريخ مصر الاجتماعي وأحوال ا تمع المصري وظواهره النفسية والأخلاقية وحياته العامة، كما يعنى بتدوين التاريخ السياسي والاقتصادي والفكري والاجتماعي لمصر الإسلامية.

كما يضاف إلى فائدة الكتاب أن المقريزي - الذي عاش عصرا يمتد من أواخر القرن الثامن إلى أواسط القرن التاسع - يسجل ما عاينه وعاصره من أحداث، وهذا القسم يشغل في الخطط حيزا كبيرا، وكان المقريزي بحكم الوظائف التي تولاها وحظوته لدى بعض الملوك الذين عاصرهم متمكنا من سبل البحث والتحري والاستطلاع والمعاينة.

---

3 انظر: عنان، محمد عبد الله. **مؤرخو مصر الإسلامية** ص 91 : 92، بخلاف ما رآه المستشرق جست في J. R. A. S. من أن ذلك بين سنتي 820 هـ و 840 هـ.

4 انظر السابق ص 93

5 انظر: السابق ص 92، بخلاف ما رآه المستشرق جست في J.R.A.S. من أن ذلك سنة 840هـ.

ولهذا ظل هذا الكتاب على مر العصور موضع التقدير والإعجاب، وما يزال إلى يومنا من أنفس المصادر في تاريخ مصر الإسلامية.

ويلاحظ أن "الخطط" كما انتهت إلينا تنقص عما رسمه لها المؤلف في المبدأ، فقد رسم لها أن تكون من سبعة أجزاء :

- الأول : يشتمل على جمل من أخبار أرض مصر وأحوال نيلها وخراجها وجبالها.
- الثاني : يشتمل على كثير من مدنـها وأجناس أهلها.
- الثالث : يشتمل على أخبار فسطاط مصر ومن ملكها.
- الرابع : يشتمل على أخبار مصر القاهرة وخلائفها وما كان لهم من الآثار.
- الخامس : يشتمل على ما أدرك عليه المؤلف القاهرة وظواهرها من الأحوال.
- السادس : يشتمل على ذكر قلعة الجبل وملوكها.
- السابع : يشتمل على الأسباب التي نشأ عنها خراب إقليم مصر.[6]

لكن الملاحظ أن الجزء السادس يتوسط الجزء الخامس في الكتابة وان المؤلف يستطرد في تناول ما بمصر والقاهرة من المساجد والمنشآت بعد تناول الجزء السادس تكميلا للجزء الخامس، ثم يختتم بفصول عن تاريخ اليهود والقبط والديار والكنائس، أما الجزء السابع الذي يقول عنه المقريزي أنه خاص بأسباب خراب مصر فليس له وجود، مع ان المؤلف يشير إلى المحن التي نشأ منها خراب مصر في مواطن كثيرة، وقد يرجع ذلك إلى أن المؤلف قد عدل عن كتابة هذا القسم، أو لعل الموت قد فاجأه، أو استعاض عنه بكتابه « إغاثة الأمة بكشف الغمة».[7]

وثمة هجوم قاس وجهه إليه معاصره الحافظ السخاوي الذي أثنى عليه في كتابه "الضوء اللامع" ثم قال: "وأقام ببلده عاكفا على الاشتغال بالتاريخ حتى اشتهر ذكره وبعد فيه صيته، وصارت له فيه جملة تصانيف كالخطط القاهرة، وهو مفيد لكونه ظفر على مسودة الأوحدي فأخذها وزادها زوائد غير طائلة"، إلا أن هذه الدعوى مردودة فمصادر المؤلف مبثوثة بين ثنايا الكتاب، والعصر الذي عاينه المؤلف بنفسه يشكل جزء كبيرا من

6 **الخطط** 1 / 4

7 مستفاد من: عنان، محمد عبد الله. **مؤرخو مصر الإسلامية** ص 93 : 94،...

الكتاب، مما يدعونا إلى حمل ما قيل في هذا الشان على أنه مما عرف عند العلماء بكلام الأقران في بعضهم بعضا، وحكمهم فيه أنه غير مقبول ما لم ترد فيه حجة مقبولة، ولا حجة ها هنا.

وقد قامت مطبعة بولاق الأميرية (بمصر) سنة 1270 هـ بطبع الكتاب في جزأين (مجموع صفحاتـهما: 521 صفحة)، من القطع الكبير، قام على تصحيح غالبها[8] الشيخ محمد بن عبد الرحمن قطة العدوي عن أصول كثيرة الغلط والسقط[(9)]، فجاءت المطبوعة مصححة حسب الطاقة وإن اشتملت على مواضع (كما يقول 2 / 520) لا يستقيم فيها السّياق لسقط أو مخالفة صريحة لقواعد اللغة.

وقد أعيد نشر الكتاب مصورا عن هذه الطبعة مرات، منها نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، وزارة الثقافة مصر، ضمن سلسلة الذخائر (رقم 51: 54)، ونشر: مكتبة الثقافة الدينية (بمصر) سنة 1987، الطبعة الثانية.

والحق أن الكتاب يفتقر إلى ما حظي به كتاب "النجوم الزاهرة" من عناية في التحقيق وصناعة للفهارس العلمية.

وقد قامت بعض المحاولات لترجمة الكتاب للتركية، كما قام مسيو ويات بترجمة القسم الرابع من الكتاب إلى الفرنسية مع النص العربي وأعقبه بفهارس وصدر عن المعهد العلمي في مصر سنة 1924 م...[10]، كما وضع عبد الحميد بك نافع كتاب «ذيل خطط المقريزي».

مصادر ومراجع:

- اجناتيوس :تاريخ الأدب الجغرافي العربي 2 / 485
- أحمد تيمور : التذكرة التيمورية ص 92

8 صرح الشيخ 2 / 520 أنه لم يصحح نحو 22 ملزمة من أول الجزء الأول، ونحو ذلك من أول الجزء الثاني.

9 كما قال الشيخ. **الخطط** 2 / 520

10 سركيس: **جامع التصانيف الحديثة** (111).

- الأزهر (مصر) : الأزهر الشريف في عيده الألفي ص 136.
- (المستشرق) جست : مجلة الجمعية الآسيوية الملكية J. R. A. S. سنة 1902 (مقال عن مصادر المقريزي في " الخطط ")
- حاجي خليفة : كشف الظنون 1 / 304، 1889.
- ابن حجر : الدرر الكامنة 1 / 5
- حسن أحمد محمود : الكندي المؤرخ ص 45
- سركيس : جامع التصانيف الحديثة 111
- م. عالم الكتاب (القاهرة) (ع 20) / 118.
- عايدة نصير : الكتب التي نشرت في مصر 1 / 335 (9 / 1052 : 1060)
- عبد الحميد بك نافع : « ذيل خطط المقريزي »
- عبد اللطيف زاده : أسماء الكتب ص 156
- نجيب العقيقي : المستشرقون 1 / 164، 219
- محمد عبد الله عنان : الحاكم بأمر الله ص 11
- محمد عبد الله عنان : مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصري ص 88، 90 : 104.
- محمد عبد الله عنان : مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية ص 55

حياة الحيوان
الدميري

في نحو الثلاثين (ويقال: الثالثة والعشرين) من عمر محمد بن موسى بن عيسى بن علي المعروف بالكمال الدمِيري (أو: كمال الدين الدمِيري) كَتب موسوعته العلمية الضخمة " حياة الحيوان "، التي تعد أوفى كتاب صنف إلى زمنه عن المملكة الحيوانية، جمع فيه المعرفة الإنسانية المتعلقة بموضوع كتابه.

رتب كمال الدين الدميري أسماء الحيوانات على حروف الهجاء، وحشد في الكتاب أنواع الحيوان بأسمائها وصفاتـها وطبائعها وأخلاقها وبيئتها، إلى جانب ما ورد عنها في الأحاديث النبوية، وما دار حولها من فرائد الشعراء وملح الأدباء، وما روي عنها من قصص ونوادر، وضمنه ما يتصل بالحيوان من الأمثال السائرة والأقوال المأثورة فضلا عن كثير من الأخبار والوقائع التاريخية عن الخلفاء الراشدين والأمويين وغيرهم، وتراجم نخبة من الشعراء والأدباء والعلماء، ونقل عن كثير من الفلاسفة، وجمع فيه أيضا كثيرا من علم النفس والطب الشعبي، وفصلَ ما يتصل بالحيوان من أحكام فقهية، وبسطَ بيان خواص الحيوان ضاره ونافعه، وحشيه وأليفه، خسيسه وأصيله، وذكر ما بين الحيوان من عداوة وصداقة، ثم يذكر الأمثال وتعبير رؤيا الحيوانات في كل حال من أحواله.

وفي الكتاب مواد مطولة مسهبة وأخرى مقتضبة موجزة حسب أهمية الموضوع، أو حسب ما قد تحتويه من حشو وإفاضة فتمتد بعضها لصفحات (مثل مواد: الأسد، الإبل، الخيل، الفيل،...)، وتقصر بعضها لبضعة سطور أو بعض كلمات (مثل مواد: البهثة، القرعوش،...)

وقد اهتم الدميري ببيان غريب الألفاظ الواردة في الكتاب.

وقد ضمن الدميري كتابه من الحيوان ما بلغنا خبره بغير طريق المشاهدة (كالبراق، وهدهد سليمان، وحوت موسى، وفرس فرعون، والعنقاء، والعفريت، والغول)

وتقدر مادة الكتاب بـ (1069) مادة، لكن نظرا لأن اسما واحدا قد يطلق على عدة حيوانات، أو أن عدة أسماء قد تطلق على حيوان واحد فإن الصعوبة تبدو كبيرة لإحصاء عدد الحيوانات الموصوفة في الكتاب إحصاء حقيقيا، وإن قدرها بعضهم بـ 731 حيوانا.

كما تضمنت 69 فصلا عن تاريخ الخلفاء استطرد إليها المؤلف.

وقد عكس الكتاب المعرفة الإنسانية المتوارثة إلى عصره مما قد يكون العلم قد أيده، أو ثبت خطؤه اليوم، ومما قد يدخل في ضروب الوهم والخيال، لكنه بلا شك يحتوى على جملة هامة ومفيدة من المعرفة لذا قال المستشرق جاكار: "لقد جاء كتاب "حياة الحيوان" للدميري نبعا فياضا من الحكمة - (يريد الفلسفة) - الإسلامية والعربية، زاخرا بقواعد الفقه والتشريع والأحاديث النبوية والفنون الأدبية والأمثال، تدفقت كلها من مناهل متعددة ومصادر مختلفة وتجمعت كلها في صعيد واحد ينهل منها القارئ من المسلمين في العالم العربي فيضا لا ينضب مما يعوزه الإلمام به في شئونه الدينية والدنيوية".

وقد رجع الدميري في وضع كتابه إلى 560 كتابا و199 ديوانا من دواوين شعراء العرب - كما قال-، وفرغ من مسودتِه في 7 / 773 هـ = (2 / 360)، ومن هذه النسخة المبيضة في شعبان من سنة 805 هـ.

ولم يدعِ الكمال الدميري حين كتب "حياة الحيوان" أنه كان عالما في العلوم الطبيعية بل قال: " لم يسألني أحد تصنيفه ولا كلفت القريحة تأليفه، وإنما دعاني إلى ذلك أنه وقع في بعض الدروس التي لا مخبأ فيها لعطر بعد عروس ذِكر "مالك الحزين" و "الذيخ المنحوس" فحصل في ذلك ما يشبه حرب البسوس ومزج الصحيح بالسقيم ولم يفرق بين نسر وظليم..." إلى أن قال: "واستخرت الله تعالى - وهو الكريم المنان - في وضع كتاب

في هذا الشان، وسميته " حياة الحيوان "...". (حياة الحيوان 1 / 2 ط. المطبعة الخيرية، مصر، 1309 هـ)

وقد استفاد الدميري في كتابه من كتاب "الحيوان" للجاحظ، كما استفاد من كتابات أرسطاطاليس، وبلايني، والقزويني، وابن البيطار، وبختيشوع، وابن رشد، وكثير غيرهم، وفي تعبير الرؤيا كان يعتمد على ابن سيرين، وعلى أرتيميدوروس داليانوس (المنجم المعروف).

وإذا كان على قارئ "حياة الحيوان" أن يتجاوز للمؤلف عن الكثير من الأقوال المبثوثة في الكتاب غير المستساغة اليوم - مما كان مقبولا في الماضي فإنه لن يقبل استطراده المبالغ فيه وخروجه إلى موضوعات فرعية - لا تتعلق بالحيوان - لأدنى مناسبة وعدم التزام بموضوع كتابه كاستطراده إلى سرد الخلفاء في الإسلام (الذي استغرق صفحة من الكتاب 52 صفحة (1 / 44: 96 _ ط. المطبعة الخيرية)، لكنها - على أية حال - كانت طريقة الكثيرين من المؤلفين في الحضارة الإسلامية الذين كان حب تبليغ العلم للناس باعثا لهم على حشده في الكتب وإن أدى ذلك للاستطراد التطويل.

وقد جعل الدميري كتابه نسختين إحداهما مطولة وهي المعروفة بالكبرى وأخرى مختصرة تعرف بالصغرى حذف منها ما يتعلق بالتاريخ وتأويل الرؤيا.

وقد كتب للنسخة الكبرى الانتشار، وطبعت بمطبعة بولاق الأميرية (مصر 9 سنة 1274 هـ / 1858 م، بتقديم محمد العدوي، ثم أعيد طبعها سنة 1284 هـ = 1867 م بمراجعة وتصحيح: محمد الصباغ.

وله بالعربية طبعات أخرى كثيرة غير معتنى بـها، وقد أقحم في عنوانـها لفظ (الكبرى) وهو ليس من اسم الكتاب، كما ترجم "حياة الحيوان" إلى الفارسية وطبع سنة 1285 مع صور ورسوم للحيوانات الواردة في الكتاب، ونقل أيضا إلى التركية والإنجليزية.

وقد وضعت لحياة الحيوان عدة مختصرات منها كتاب "عين الحيوان" للدماميني، و"ديوان الحيوان" للسيوطي، و «مطلب اليقظان من "حيان الحيوان"» لمحمد بن أحمد بن علي بن محمد، الفارسي، ومختصره لتقي الدين الفاسي.

مصادر ومراجع عن "حياة الحيوان":

- الفاسي: **العقد الثمين** 2 / 372،. 8 / 125.
- ابن حجر: **إنباء الغمر** 2 / 348.
- السخاوي: **الضوء اللامع** 10 / 60.
- السيوطي: **الوسائل إلى معرفة الأوائل** ص 73، 92.
- السيوطي: **حسن المحاضرة** 1 / 439.
- ابن القاضي: **درة الحجال** 2 / 247، 280
- أحمد عطية الله: **القاموس الإسلامي** 2 / 182.
- الخوانساري: **روضات الجنات** 1 / 185، 273، 2 / 140، 247: 248، 4 / 168: 169، 5 / 86: 87، 150 157، 162: 163، 327
- العقيقي: **المستشرقون** 2 / 70.
- المستشرقون: **دائرة المعارف الإسلامية** 268/3، 1/455.، 1/458.، 2/603.، 604/ 2.، 7/ 231 /1.
- حاجي خليفة: **كشف الظنون** 1 / 696: 697.
- د. حسين فرج الزين الدين: **دائرة معارف الشعب** 2 / 463: 464، 5 / 487: 501.
- الهيئة المصرية العامة للكتاب: **دليل الكتاب المصري** سنة 1983م ص 388. (9637).
- عايدة نصير: **الكتب التي نشرت في مصر** 1 / 206 (5 / 224: 228)
- سركيس: **معجم المطبوعات** 1 / 888.
- طاش كبري زاده: **مفتاح السعادة** 1 / 231، 283، 331.
- عبد اللطيف زاده: **أسماء الكتب** ص 152.
- عزيز العلي العزي: مقال (الدميري وكتابه " حياة الحيوان"): **م. المورد** (بغداد) (4/14) / 139: 140
- م. الشرق 10 / 765، 15 / 392 (ترجمة الكولونيل جايكار Jayakar .G .S .A ترجمه إلى الإنجليزية، طباعته، مخطوطان للكتاب)
- محمد عبد الحي اللكنوي: **التعليقات السنة على الفوائد البهية** ص 203: 204.

التوني

- محمد عبد الحي اللكنوي: **الفوائد البهية** ص 203: 204.
- وجدي: **دائرة المعارف** 4 / 67 / 2.
- فهرست **مخطوطات مكتبة كوبريلي** 1 / 504 (991) (نسخة خطية كتبت في القرن 10 هـ)
- عبد اللطيف زاده: **أسماء الكتب** ص 152. (ذكره).